

SAIR DA GRANDE NOITE

ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA

Achille Mbembe

A descolonização africana não terá sido apenas um acidente tumultuoso, um estilhaço à superfície, o sinal de um futuro a subtrair-se? No presente ensaio crítico Achille Mbembe demonstra que – para lá das crises e da destruição que muito afectaram o continente desde as independências – novas sociedades emergem, concretizando a sua síntese a partir da reconstituição, da distribuição das diferenças entre si e os outros e da circulação dos homens e das culturas. Esse universo crioulo, cuja trama intrincada e invariável oscila incessantemente entre uma forma e outra, constitui a base de uma modernidade que o autor qualifica de «afropolitana».

Obviamente que é necessário descriptar essas mutações africanas, confrontando-as também com as evoluções das sociedades pós-coloniais europeias – designadamente a francesa, que descolonizou sem se auto-descolonizar – para acabar definitivamente com a raça, a fronteira e a violência que continuam arraigadas nos imaginários de ambas as margens do Mediterrâneo. Eis a condição para que o passado comum se torne, finalmente, num passado partilhado.

Escrito num tom que tem tanto de moderado quanto de incandescente e muitas vezes de poético, o presente ensaio constitui um texto essencial do pensamento pós-colonial em língua francesa.

Copyright © 2013, La Découvert

Título Original: Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée

© desta edição

Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto

Título: Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada

Autor: Achille Mbembe

Colecção: Reler África

Coordenador da Colecção: Victor Kajibanga

Tradução: Narrativa Traçada

Revisão do Texto: Sílvia Neto

Design e Paginação: Márcia Pires

Impressão e Acabamento: Cafilesa, Soluções Gráficas

ISBN: 978-989-8655-31-8

Depósito Legal: 373106/14

Abril de 2014

A presente publicação é uma coedição das Edições Pedagogo e das Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola.

Nenhuma parte desta publicação pode ser transmitida ou reproduzida por qualquer meio ou forma sem a autorização prévia dos editores. Todos os direitos desta edição reservados por

EDIÇÕES MULEMBA

Faculdade de Ciências Sociais da
Universidade Agostinho Neto
Rua Ho Chi Minh, 56
Caixa Postal 1649
LUANDA - ANGOLA

emulemba@fcs.uan.ao
emulembafcsuan@yahoo.com.br
facisouan@fcs.uan.ao
facisouan@yahoo.com.br

EDIÇÕES PEDAGO, LDA.

Rua do Colégio, 8
3530-184 Mangualde
PORTUGAL

Rua Bento de Jesus Caraça, 12
Serra da Amoreira
2620-379 Ramada
PORTUGAL
geral@edicoespedago.pt
www.edicoespedago.pt

SAIR DA GRANDE NOITE

ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA

Achille Mbembe



es
edições pedagogo

Colecção Reler África

Nota de Apresentação

Uma das lacunas do mercado editorial dos países de língua oficial portuguesa é a ausência, em língua portuguesa, de obras de referência de autores africanos e africanistas, que fizeram cátedra no domínio dos chamados “estudos africanos” nas academias dos países anglófonos e francófonos.

A Colecção *Reler África* pretende colmatar essa lacuna. Trata-se de uma colecção especializada em temáticas africanas no domínio das Ciências Sociais e Humanas. Ao inaugurar esta colecção, as Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (Luanda – Angola) e as Edições Pedagogo (Mangualde – Portugal) pretendem criar um espaço de debate, alteridade e reflexão crítica sobre o continente africano.

A colecção publicará obras, textos e artigos compilados de reconhecidos autores africanos e africanistas, que contribuam para a compreensão e a reinterpretação do continente africano.

Além de apresentar uma visão endógena (de dentro) do continente, a colecção está aberta à comunidade científica internacional que tem o continente africano como objecto da sua pesquisa.

Publicar e divulgar conhecimentos e saberes sobre África e provenientes de África é, assim, um desafio que a colecção abraça, de contribuir para a construção de uma nova epistemologia e uma nova hermenêutica dos estudos africanos no espaço lusófono, livre de estereótipos e de um olhar folclórico e exótico. Ao abraçar esse desafio, a colecção pretende ser uma galeria de conhecimentos e saberes de África e sobre África, que interpele os leitores e investigadores especializados a reler África para compreendê-la e reinterpretá-la.

Luanda, 19 de Agosto de 2012.

Víctor Kajibanga
(Coordenador da Colecção *Reler África*)

*Ao amigo Paul Gilroy, precursor do imaginário.
E em memória de dois pensadores do futuro ilimitado,
Frantz Fanon e Jean-Marc Éla.*

«Aqueles que assentam cada vez mais longe do lugar onde nasceram, aqueles que guiam o seu barco para outras margens, sabem cada vez melhor o curso das coisas ilegíveis; e subindo os rios até à sua nascente, entre as verdes aparências, são invadidos subitamente por esse brilho austero onde toda a língua perde as suas armas.»

Saint-John Perse, *Neiges*, IV, in *Exil*

Índice

Prólogo 13

Introdução 19, 30

O meio século 19

Retomar o sentido primitivo da descolonização 20

Para onde vamos nós? 23

Democratização e internacionalização 27

Novas mobilizações 29

I.

A partir do crânio de um morto. Trajectórias de uma vida 31, 48

Fragmento de memória 32

A refeição trágica 35

A força do simulacro 38

Afastamento 40

Na orla do século 42

II.

Abertura do mundo e ascensão em humanidade 49, 77

Do mundo enquanto cena histórica 49

Haiti e a Libéria: duas falhas 53

Raça e descolonização do saber 57

Nascimento de um pensamento mundo 64

A dupla estrutura de incapacidade e de ignorância 73

III.

Sociedade francesa: proximidade sem reciprocidade 79, 99

O declínio de uma nação cristalizada 81

Liquidar o impensado da raça 89

Para uma partilha de singularidades e uma ética do reencontro 96

IV.

O longo inverno imperial francês 101, 139

Suspensão e discordância dos tempos 102

Convulsões de expressões plurais 110

Querelas bizantinas 117

Desejo de provincialização 122

Colonialismo e doenças póstumas da memória 131

V.

África: a casa sem chaves 141, 163

Antigas e novas cartografias 142

O longínquo e a longa distância 146

Informalização da economia e difracção do político 154

Militarismo e lumpem-radicalismo 160

VI.

Circulação dos mundos: a experiência africana 165, 190

Recomposições sociais profundas 165

Lutas sexuais e novos estilos de vida 172

Afropolitanismo 178

Passar a outra coisa 184

Epílogo 191, 194

Entrevista com Achille Mbembe 195, 200

Colonialismo e doenças póstumas da memória	131
--	-----

V.

África: a casa sem chaves	141. 163
Antigas e novas cartografias	142
O longínquo e a longa distância	146
Informalização da economia e difracção do político	154
Militarismo e lumpem-radicalismo	160

VI.

Circulação dos mundos: a experiência africana	165. 190
Recomposições sociais profundas	165
Lutas sexuais e novos estilos de vida	172
Afropolitanismo	178
Passar a outra coisa	184

Epílogo 191. 194

Entrevista com Achille Mbembe	195. 200
--------------------------------------	-----------------

Prólogo

Há meio século, a maior parte da humanidade vivia sob o jugo colonial, uma forma particularmente primitiva da supremacia racial. A sua libertação constitui um momento-chave na história da nossa modernidade. O facto de esse acontecimento não ter deixado a sua marca no espírito filosófico do nosso tempo, não é, em si, um enigma. Nem todos os crimes produzem necessariamente coisas sagradas. De entre vários crimes da história, apenas remanesceu desonra e profanação, a esplêndida esterilidade de uma existência atrofiada, em suma, a impossibilidade de «existir em comunidade» e de voltar a percorrer os caminhos da humanidade. Poder-se-á afirmar que a colonização foi precisamente o espectáculo por excelência da comunidade impossível – uma convulsão tetânica e simultaneamente um sopro vão? O presente ensaio só aborda indirectamente essa questão, pelo que a história integral e detalhada ainda está por relatar.

O seu objecto central é a vaga de descolonizações africanas do século XX. Não se trata de recontar a história, nem de fazer sociologia – e ainda menos de estabelecer tipologia. Esse trabalho já foi feito e, salvo alguns detalhes, pouco há a acrescentar.¹ Tratar-se-á ainda menos de fazer o balanço das independências. A descolonização é um acontecimento cujo significado político essencial residu na *vontade activa de comunidade* – como outros falavam antigamente de vontade de poder. Essa vontade de comunidade era o outro nome daquilo que se poderia designar por *vontade de viver*. Visava a realização de uma obra partilhada: suster-se a si própria e constituir uma herança. Nessa época de desilusões, marcada pelo cinismo e pela frivolidade onde tudo tem o mesmo valor, tais palavras só poderiam ser alvo de zombaria. Todavia, na época, muitos estavam dispostos a arriscar a sua vida pela afirmação de tais ideais que não constituíam pretextos para se esquivarem ao presente ou à acção. Pelo contrário, como uma seta, serviam para apontar para o futuro e impor, pela práxis, uma nova redistribuição da linguagem e uma

1. Ler a síntese de Prasenjit Duara (dir.), *Decolonization. Perspectives Now and Then*, Routledge, Londres, 2004.

nova lógica do sentido e da vida. Numa tentativa de se erigir sobre os escombros da descolonização, a sua comunidade não era entendida nem como um destino nem como uma necessidade. Pensava-se que desmembrando a relação colonial, o nome perdido voltaria a assomar à superfície. A relação entre aquilo que tinha sido, aquilo que acabava de acontecer e aquilo que estaria por vir, inverter-se-ia, tornando possível a manifestação de um poder próprio de génese, uma capacidade própria de articulação entre uma diferença e uma força positiva.

A vontade de comunidade era reforçada pela vontade de saber e pelo desejo de singularidade e originalidade. Em larga medida, o discurso anticolonial abraçara o postulado da modernidade e os ideais de progresso, mesmo onde esboçava uma crítica, independentemente de ser explícita (o caso de Gandhi) ou não. Essa crítica era animada pela busca de um futuro que não estava escrito de antemão; que associaria tradições recebidas ou herdadas, interpretação, experimentação e criação do novo, sendo essencial partir desse mundo em direção a outros mundos possíveis. No cerne da análise jazia a ideia segundo a qual a modernidade ocidental fora imperfeita, incompleta e inacabada. A pretensão ocidental de epilogar a linguagem e as formas segundo as quais o acontecimento humano podia surgir, ou ainda de monopolizar a própria ideia de futuro, não era mais do que uma ficção. O novo mundo pós-colonial não estava condenado a imitar e reproduzir aquilo que tinha sido feito noutro lugar.² Dado que a história se produz sempre de modo singular, a política do futuro – sem a qual não haveria descolonização plena – exigiria que fossem inventadas novas imagens do pensamento e isso só seria possível se as mesmas se sujeitassem a uma longa aprendizagem das marcas e modalidades da sua intersecção com a experiência, o tempo próprio dos lugares da vida.³

A miscigenação das realidades que prevalece hoje em dia invalidará tais proposições e desprovê-las-á da sua densidade histórica, ou até da sua actualidade? A descolonização – contanto que um conceito tão aberto possa efectivamente constituir uma marca – não terá passado de um fantasma sem densidade? Em última análise, não terá sido apenas um acidente tumultuoso, um estilhaço à superfície, uma pequena fenda externa, o sinal de um futuro a subtrair-se? Será a dualidade colonização/descolonização dotada de um único sentido? Enquanto fenómenos históricos, uma não se reflectirá na outra, uma não implicará a outra, como duas faces de um mesmo espelho? Estas são algumas das questões que o presente ensaio procura analisar. Segundo uma das suas teses, a descolonização inaugurou a era da bifurcação

para infindáveis futuros que eram, por definição, contingentes. As trajetórias seguidas pelas nações recém-libertadas foram, em parte, consequência das lutas internas nas sociedades consideradas.⁴ Essas lutas foram cinzeladas segundo modelos sociais antigos e estruturas económicas herdadas da descolonização, em técnicas e práticas de governação dos novos regimes pós-coloniais. Na maior parte dos casos, conseguiram implementar uma forma de dominação que alguns qualificam de «dominação sem hegemonia»⁵.

O ensaio é encetado com um registo deliberadamente narrativo e autobiográfico (capítulo 1). Aqui se relata como começou o momento pós-colonial propriamente dito, para muitos, com uma experiência de descentralização. Em vez de agir como uma marca onusta que força o ex-colonizado a pensar para e por si próprio, e em vez de ser o palco de uma génese de sentido renovada, a descolonização – sobretudo nos pontos onde foi concedida – afigurou-se um encontro forçado consigo própria: não resultando, de todo, de um desejo profundo de liberdade, algo que o sujeito se permite e que se torna a origem necessária da moral e da política, mas uma exterioridade, uma enxertia aparentemente desprovida de qualquer capacidade de metamorfose. De seguida, propõe-se um percurso duplo. Os capítulos 3 e 4 tratam daquilo que se designa devidamente de «ocupante sem lugar», tal como acontece actualmente em França. Enquanto forma e figura, acto e relação a descolonização foi, em muitos aspectos, uma co-produção de colonos e colonizados. Em conjunto, embora em diferentes posições, forjaram um passado. Mas dispor de um passado em comum não significa necessariamente partilhá-lo. Estudam-se os paradoxos da «pós-descolonização», numa antiga potência colonial que descolonizou sem se auto-descolonizar (capítulo 3). As disjunções e ramificações dessa realização são alvo de atenção no presente, especialmente por conta de uma aparente incapacidade para narrar uma história comum partindo de um passado comum (capítulo 4).

Os capítulos 2 e 5 versam sobre o que se considera o paradoxo central da descolonização: *desdobramento estéril e reiteração seca*, por um lado, e *proliferação indefinida*, por outro (termos tomados de empréstimo a Gilles Deleuze⁶). Porque considerando uma certa experiência africana, um dos processos envolvidos no rescaldo da descolonização terá sido a destruição, tanto vagarosa quanto caótica, da forma Estado e das instituições herdadas da colonização. A história dessa destruição ainda não foi inteiramente assimilada na sua singularidade. Agora,

4. Jean-François Bayart, *L'État en Afrique*, Fayard, Paris, 2006 (1989).

5. Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony*, Harvard University Press, Cambridge, 1998 e Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

6. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 44.

2. Dilip P. Gaonkar (dir.) *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham, 2001.

3. Fabien Éboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, Présence africaine, Paris, 1977.

navegando mais ou menos livres, as novas nações independentes – sendo, na verdade, enxertias heterogêneas de fragmentos aparentemente incompatíveis e conglomerados de sociedades de longa duração – retomaram o seu curso, assumindo todos os riscos. Essa imbricação – sucessão de dramas, rupturas inesperadas, declínios anunciados, sobre um fundo de uma astenia formidável da vontade – prossegue, pelo que a mudança ganha contornos de uma repetição, quanto mais longe a forma relampeja sem consequências, mais ainda a aparência se dissolve e mergulha no desconhecido e no imprevisto – a revolução impossível.

No entanto, a vontade de vida persiste. Um enorme trabalho de reconstrução está em curso, a qualquer preço, no continente africano. Os seus custos humanos são elevados, chegando mesmo a afectar a estrutura do pensamento. Paralelamente, à crise pós-colonial, opera-se uma reconversão do espírito. A destruição e a reconstrução estão tão intimamente ligadas que, isolando-se uma da outra, se tornam processos incompreensíveis. A par do mundo das ruínas e daquilo que se designou de «casa sem chaves» (capítulo 5), esboça-se um continente africano que desenvolve a sua síntese sobre o modo da disjunção e da redistribuição das diferenças. O futuro dessa África-em-movimento assentará na força dos seus paradoxos e da sua matéria indócil (capítulo 6). É uma África cuja organização social e estrutura espacial estão doravante descentradas; que rumo simultaneamente para o sentido duplo do passado e do futuro; cujos processos espirituais são uma associação de secularização da consciência, imanência radical (preocupação com este mundo e com o momento presente) e de imersão no divino sem mediação aparente, cujas línguas e sons passam a ser profundamente crioulos; que atribui uma importância primordial à experimentação; na qual germinam imagens e práticas de existência surpreendentemente pós-modernas.

Essa *África-gleba* fará nascer algo de fecundo, um latifúndio de trabalho da matéria e das coisas, capaz de suscitar um universo infinito, extenso e heterogêneo, o universo das pluralidades e do lato. Esse *novo-mundo-africano*, cuja trama, complexa e móbil, oscila incessantemente de uma forma para outra e afasta todas as línguas e sonoridades dado que já não se prende a qualquer língua, nem na sua forma mais pura; esse corpo em movimento, que nunca está no devido lugar, cujo centro se desloca por toda a parte; este corpo que se move na grande máquina do mundo recebeu um nome – afropolitanismo – a África do Sul como laboratório privilegiado (capítulo 6).

Joanesburgo, 4 de Agosto de 2010

O presente ensaio é fruto de longas conversas com Françoise Vergès. Retoma, por vezes, *verbatim*, reflexões desenvolvidas no decurso da última década, abrangendo simultaneamente África, França e os Estados Unidos sob a forma de artigos publicados em revistas (*Le Débat*, *Esprit*, *Cahiers d'études africaines*, *Le Monde diplomatique*), apontamentos de aulas, seminários e oficinas, ou contributos na imprensa africana e outros meios de comunicação internacionais. Gostaria de manifestar o meu reconhecimento àqueles que suscitaram, incentivaram, fomentaram ou acolheram essas reflexões: Pierre Nora, Olivier Mongin, Jean-Louis Schlegel, Michel Agier, Didier Fassin, Georges Nivat, Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Annalisa Oboe, Bogumil Jewsiewicki, Thomas Blom Hansen, Arjun Appadurai, Dilip Gaonkar, Jean Comaroff, John Comaroff, Peter Geschiere, David Theo Goldberg, Laurent Dubois, Célestin Monga, Yara El-Ghadban, Anne-Cécile Robert, Alain Mabanckou e Ian Baucom.

A obra foi escrita durante a minha longa estadia no Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER), em Joanesburgo, onde pude contar com o apoio dos meus colegas Deborah Posel, John Hyslop, Pamila Gupta, Irma Duplessis e Sarah Nuttall. Beneficiei também das críticas, no âmbito do Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTCT), dinamizadas por Kelly Gillespie, Julia Hornberger, Leigh-Ann Naidoo, Eric Worby, Tawana Kupe e Sue van Zyl. François Gèze, Béatrice Didiot, Pascale Itis e Johanna Bourgault, das Éditions La Découverte, acompanharam brilhantemente o processo de preparação do livro e não hesitaram em partilhar as suas intuições.

Introdução

O meio século

O colonialismo esteve longe de ser um fio de Ariadne. Uma estátua colossal perante a qual, temerosas ou fascinadas, as multidões se vinham prostrar; o colonialismo paliava, na realidade, um imenso abismo. Como uma carapaça de metal cravejada de esplêndidas jóias, também roçava o Animal e a imundície¹. Braseiro em fogo lento dispersando por toda a parte os seus anéis de fumo, procurava firmar-se simultaneamente como rito e acontecimento; como palavra, gesto e sabedoria, conto e mito, homicídio e acidente. É, em parte, graças à sua fantástica capacidade de proliferação e de metamorfose que faz estremecer o presente daqueles que escravizou, infiltrando-se até nos seus sonhos, preenchendo os seus pesadelos mais medonhos, antes de lhes arrebatara lamentos atrozes². Por sua vez, a colonização não passou de uma tecnologia ou de um simples dispositivo, não passou de ambiguidades³. Foi também um complexo, uma trama de certezas, umas mais ilusórias do que outras: a força do falso. Foi certamente um complexo nómada, assumindo também, em muitos aspectos, um carácter fixo e imóvel. Habituada a vencer sem ter razão, exigiu aos colonizados que mudassem as suas razões de viver e, como se não bastasse, que mudassem também de razão – seres em mutação perpétua⁴. E foi assim que a Coisa e a sua representação suscitaram a resistência daqueles que viviam sob o seu jugo, provocando simultaneamente insubmissão, medo e sedução e semeando esparsamente algumas insurgências.

A presente obra dedica-se precisamente a essa descolonização, enquanto experiência de emergência e insurreição. Trata-se de uma interrogação sobre a comunidade descolonizada. Nas condições da

1. Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence*, Le Serpent à plumes, Paris, 2003.

2. Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920-1960: histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, Paris, 1996.

3. Caroline Elkins, *Imperial Reckoning, The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, Henry Holt, Nova Iorque, 2005; e David Anderson, *Histories of the Hanged. Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2005.

4. Cheikh Hamidou Kane, *l'Aventure ambiguë*, 10/18, 2003.

época, a Insurreição consistiu, em grande parte, numa redistribuição das linguagens, não sendo apenas um caso no qual foi necessário recorrer às armas. Presos como se estivessem sob o fogo de Parâclito, a diversos níveis, os colonizados, davam por si a falar várias línguas, em vez de uma única. Nesse sentido, a descolonização representa, na história da nossa modernidade, um grande momento de separação e bifurcação das linguagens. De agora em diante, não há um orador nem mediador únicos. Não há um mestre sem contramestre. Não há univocidade. Cada um pode exprimir-se na sua própria língua e os destinatários dessas palavras podem recebê-las na sua. Depois de desastrosos, as imagens da Coisa ou dos seus substitutos. O desenlace procurava sempre fechar o parêntesis de um mundo composto por duas categorias de homens: por um lado, os sujeitos que agem, por outro, os objectos sobre os quais se intervém. Visava uma metamorfose radical da relação. Os antigos colonizados criariam então o seu próprio tempo, construindo o tempo do mundo. No terço das suas tradições e dos seus imaginários, e arreigados ao seu longo passado, poderiam, no futuro, reproduzir-se na sua própria história que, por sua vez, era à ilustração manifesta da história de toda a humanidade. A partir de então, reconhecer-se-ia o Acontecimento como se tudo recomeçasse. O poder da criação opor-se-ia ao jogo da repetição imutável e às forças que, no tempo da servidão, tentaram esgotar ou encerrar a continuidade, ou seja, aquilo que Frantz Fanon referia, numa linguagem prometiana, como a saída da «grande noite» anterior à vida⁵, enquanto Aimé Césaire evocava o desejo «de um sol mais brilhante e de estrelas mais puras»⁶.

Retomar o sentido primitivo da descolonização

Sair da grande noite anterior à vida requeria uma iniciativa consciente da «provincialização da Europa». Segundo Fanon, era necessário voltar às costas à essa Europa que «não cessa de falar do homem, massacrando-o por toda a parte onde o encontram, em todas as esquinas das suas ruas, em todos os cantos do mundo». Relativamente a essa Europa que nunca deixou de falar do homem, o autor acrescentava, «sabemos hoje com que sofrimentos a humanidade pagou cada

uma das vitórias da sua consciência»⁷. Fanon não propunha apenas que não se «seguisse» essa Europa: propunha «largá-la» porque a sua trama tinha chegado ao fim. Afirmava que tinha chegado o momento de passar à «outra coisa». Daí a necessidade de retomar a «questão do homem». De que forma? Marchando, «todo o tempo, de noite e de dia, na companhia do homem, de todos os homens»⁸. Era isso que fazia da comunidade descolonizada uma comunidade em movimento, uma comunidade de militantes, uma enorme caravana universal. Para outros, essa vasta companhia universal não poderia concretizar-se através de um afastamento da Europa, mas sim dedicando-lhe um olhar atento e compassivo, restaurando o suplemento de humanidade que tinha perdido⁹.

Além da compilação dos detalhes históricos, é necessário que se saiba retomar as acepções primitivas do acontecimento que residem na própria matéria da experiência colonial, na língua, no verbo, nos escritos, nos cânticos, nos actos e na consciência dos seus protagonistas, e na história das instituições de que se dotaram, tal como na memória que forjaram desses acontecimentos¹⁰. É necessário compreender que a sublevação (nomeadamente, a armada), organizada para pôr termo à ascendência colonial e à lei da raça que a sustentava, jamais teria sido possível sem a produção consciente de um poder estranho por parte dos insurgentes – sublime ilusão ou poder onírico? – de uma potência vigorosa e incendiária, de uma estrutura de afectos construída com calculismo e cólera, fé e oportunismo, desejos e exaltação, messianismo, e mesmo de loucura, e sem uma tradução desse fogo em linguagem e em práxis: a práxis da eclosão, do nascimento, da emergência¹¹. O horizonte traduzia-se pela inversão dos antigos vínculos de sujeição e pela ocupação de um novo lugar no tempo e na estrutura do mundo. E caso ao longo dessa escalada até aos confins se impusesse um cruzamento com a morte, estaria fora de questão morrer como um rato ou outro animal doméstico, preso numa armadilha na capoeira, nas cavalações, no estábulo, sob o martelo ou, simplesmente, à queima-roupa¹²!

Para muitos agentes da época, tratava-se definitivamente de um combate maniqueísta¹³. Interpretação da vida e preparação para a

7. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 302.

8. *Ibid.*, pp. 303-304.

9. Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, Seuil, Paris, 1956 e Gary WILDER, «Race, Reason, Impasse: Césaire, Fanon and the Legacy of Emancipation», *Radical History Review*, nº 90, Outono de 2004.

10. Achille Mbembe, «Pouvoir des morts et langages des vivants», *Politique africaine*, nº 22, 1982. 11. David Lan, *Guns and Rains: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, University of California Press, Berkeley, 1985.

12. Sobre o tema de uma morte aceite livremente, ler Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, Little Brown & Co, Londres, 1995.

13. Ho Chi Minh, *Down with Colonialism*, Walden Bello, Verso, Londres, 2007.

5. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2003 (1968), p. 301.

6. Aimé Césaire, *Les Armes miraculeuses*, Gallimard, Paris, 1970, p. 15.

morte, a luta pela descolonização ganhava muitas vezes contornos de uma procriação poética. Para os heróis da luta – como relembrava a canção popular – exigia o seu próprio despojamento, uma incrível capacidade de ascese e, em alguns casos, o frémido da embriaguez. A colonização tinha agrilhoado uma parte importante do mundo com uma imensa rede de dependência e supremacia. Em resposta, o combate para aniquilá-la assumiu uma escala planetária. Movimento de repotencialização, foi imaginado por alguns como uma celebração da libertação universal, uma ascensão do homem ao mais alto grau das suas faculdades simbólicas, a começar pelo próprio corpo, meneando os seus membros e a sua razão ao ritmo dos cânticos e da dança – riso estridente e superabundância de vida. Assim se conferiu ao combate anticolonialista a sua dimensão simultaneamente onírica e estética.

Cinquenta anos depois, que vestígios, marcas e resquícios subsistem dessa experiência de sublevação, da paixão que a inflamou, dessa tentativa de passagem do estado de coisa ao estado de sujeito, da vontade de retomar a «questão do homem»? Haverá, realmente, algo a comemorar ou, pelo contrário, é necessário recomeçar? Recomeçar o quê, porquê, como e em que condições? Em que línguas, culturas e palavras novas no caos nebuloso do presente? Se, tal como reiterara Frantz Fanon, a comunidade descolonizada se define pela sua relação com o futuro, a experiência de uma nova forma de vida e uma nova relação com a humanidade¹⁴, o que redefinirá então o conteúdo original para o qual deve ser criada uma nova forma? Se tivermos de empreender novamente a extraordinária viagem para um mundo novo, qual será o saber que a concretizará? Em suma, como dar vida a uma mera estátua? Ou, visto tratar-se de uma matéria aparentemente inerte e de um sujeito que se tornou pesado, será necessário desintegrá-la simplesmente?

E, decorrido meio século, em vez de uma verdadeira reapropriação do si mesmo e no lugar da instância fundadora, o que se vê? Um bloco aparentemente desprovido de vida que tudo representa, excepto a forma de um corpo vivo e feliz que desvanece sob uma camada dupla de ira e de fétiches. Alguns objectos cintilam no meio de um rio que inverte o seu curso. E no fundo de tudo, estão jazidas ilegíveis ainda por explorar. Porque está África rasgada e esventrada? Porquê essa plenitude esmagadora e esse ruído que se antepõe incessantemente ao sujeito que parece mergulhá-lo num estado inominável? E esse furor que envolve a calma aparente das coisas, que só escapa à sua genealogia muda para se abater vertiginosamente no vazio? Quando se alcançará a coisa trabalhada? Então, para onde vamos?

14. Frantz, Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit.

Reposição da autoridade aqui, multipartidarismo administrativo acolá, fracos progressos passíveis de ser revertidos ali e, um pouco por toda a parte, níveis extremamente elevados de violência social, e mesmo situações de entumecimento, de conflito latente ou de guerra aberta, sobre um fundo de uma economia de extracção que – em linha directa com a lógica mercantilista colonial – continua a suscitar a predação: assim se apresenta o panorama. Na verdade, é um turbilhão destruidor, imponderado ou brusco, no meio de tantos desastres – ao qual acrescentam apoquentações inúteis, a improvisação crónica, a indisciplina, a dispersão, o desperdício e um peso de indignidade, desprezo e humilhação ainda mais persistentes do que na época colonial. Na maioria dos casos, os africanos não dispõem sequer da possibilidade de eleger livremente os seus dirigentes. Muitos países continuam à mercê de sátrapas, cujo único objectivo consiste em fincar-se ao poder para o resto da sua vida. Logo, a maioria das eleições são viciadas. Prescindem-se dos procedimentos mais elementares da concorrência, mas não do controlo das principais alavancas da burocracia, da economia e, sobretudo, do exército, da polícia e das milícias. Dado que quase não existe a possibilidade de derrubar os governos pelas urnas, só é possível combater o princípio da permanência indefinida no poder através de homicídio, da revolta ou da sublevação armada. Com a existência de manipulações eleitorais e sucessões de pais para filhos vive-se, de facto, sob chefarias disfarçadas.

Para onde vamos nós?

Cinco pesadas tendências circunscrevem o futuro, toldando o horizonte imediato com um véu de tempestade. A primeira é a ausência de um pensamento democrático que serviria de base a uma verdadeira alternativa ao modelo predador em vigor, um pouco por toda a parte. A segunda é o retrocesso de qualquer perspectiva de revolução social radical no continente. A terceira é a senilidade crescente dos poderes negros. Salvaguardando as devidas proporções, essa situação evoca os desenvolvimento que prevaleciam no século XIX, quando, incapazes de usar a pressão externa em seu benefício, a maioria das comunidades políticas se autodestruíram em guerras de sucessão intermináveis. A quarta é o entumecimento de franjas inteiras da sociedade e o irreprimível desejo, de centenas de milhões de pessoas, de viver em qualquer outro lugar do mundo que não o seu – vontade generalizada de fuga, abandono e deserção; renúncia da vida sedentária, na impossibilidade da existência de uma residência ou local de descanso.

A estas dinâmicas estruturais, junta-se outra: a institucionalização das práticas de extorsão e da predação, convulsões abruptas, insurreições intermináveis que, a dado momento, se transformam facilmente na guerra de pilhagem. Esse tipo de lumpem-radicalismo – na verdade, violência sem projecto político alternativo – não é envergado apenas por «cadetes sociais», de entre os quais as «crianças-soldado» ou os «desempregados» dos bairros de lata constituem símbolos trágicos. Esse tipo de populismo sangrento também é mobilizado, quando necessário, pelas forças sociais, que, tendo colonizado o aparelho de Estado, o converteram no instrumento de enriquecimento de uma classe ou, simplesmente, num recurso privado, ou ainda numa fonte de açambarcamentos de todos os géneros. Correndo o risco de utilizar o Estado para destruir o Estado, a economia e as instituições, essa classe está disposta a tudo para conservar o poder, pelo que, aos seus olhos, a política não passa de um modo de conduzir a guerra civil ou a luta étnica e racial por outros meios.

Mas é no plano cultural e do imaginário que as transformações em curso estão mais acesas. África deixou de ser um espaço limitado, cuja localização se pode definir, ou que ocultaria no seu íntimo um segredo ou um enigma, ou que se possa circunscrever. O continente continua a ser um lugar porque, para muitos, ainda é um local de passagem ou de trânsito frequente. É um lugar que se desenvolve em torno de um modelo nómada de transição, de errância ou asilo. A sedentarização tende a tornar-se a excepção. Os Estados, onde existe, são nós mais ou menos justapostos que se tentam contornar; escalas e locais de passagem, ou seja, uma cultura da *itinerância* – sobretudo para aqueles que estão a caminho de outras paragens. Contudo, quantos obstáculos existem agora para ultrapassar, num mundo cercado de tapumes e coroado de muralhas. Para milhões de pessoas como essas, a globalização não representa o tempo infinito da circulação, é o tempo das cidades fortificadas, campos e arames farpados, cercas e enclaves, fronteiras que se interpõem e que, cada vez mais, servem de obstáculo ou pedra tumular – a morte desenhada sobre a poeira ou as ondas; onde jaz no vazio o corpo-objecto largado. Agora, África encontra-se maioritariamente povoada por potenciais transeuntes que – confrontados com a pilhagem, inúmeras formas de ganância, corrupção e doença, pirataria e muitas formas de violação – estão dispostos a deixar a sua terra natal, na esperança de se reinventarem e de criarem raízes noutro lugar. Alguma coisa está a brotar, borbulhando, violentamente, da roda que constitui a desagregação das forças vivas do continente, da fuga forçada face à terrível alternativa: ficar ali, em plena seca e correr o risco de se transformar em simples carne humana ou abalar para outro lugar, partir, correr todos os riscos.

Essas observações áspers não significam que, em África, não existe nenhuma aspiração sã à liberdade e ao bem-estar. É difícil a esse desejo encontrar uma linguagem, práticas efectivas e, sobretudo, uma tradução em novas instituições e uma nova cultura política, na qual a luta pelo poder já não é um jogo de soma zero. Para que a democracia se enraíze em África, deve ser apoiada por forças sociais e culturais organizadas; instituições e redes resultantes da genialidade, da criatividade e, sobretudo, das lutas diárias das próprias pessoas e das suas próprias tradições de solidariedade. Mas isso não é suficiente. Também é preciso uma ideia, da qual África seria a metáfora viva. Por isso, rearticulando, por exemplo, a política e o poder à volta da crítica das formas de morte ou, mais precisamente, do imperativo de alimentar as «reservas de vida», poder-se-ia abrir caminho para um novo pensamento da democracia, num continente onde o poder de matar permanece mais ou menos ilimitado, e onde a pobreza, a doença e os perigos de todos os tipos tornam a existência incerta e precária. No fundo, tal pensamento deveria ser uma conjugação de utopia e pragmatismo. Por necessidade, deveria ser um pensamento do que está para vir, da emergência e da insurreição. Mas essa insurreição deveria ir muito além da herança das lutas anticolonialistas e anti-imperialistas cujos limites são agora evidentes, no âmbito da mundialização e atendendo ao que se passou desde as independências.

Entretanto, três factores decisivos atrasam uma democratização do continente. Em primeiro lugar, uma certa economia política. Em seguida, um certo imaginário do poder, da cultura e da vida. E, por fim, estruturas sociais cujo traço proeminente é a conservação da sua forma aparente e das suas antigas máscaras, transformando-as profunda e incessantemente. Por um lado, a brutalidade das constrições económicas que os países africanos viveram no último quarto do séc. XX – e que prosseguiu sob a égide do neoliberalismo – contribuiu para fabricar uma multidão de «gente sem parte», cuja aparição na cena pública se efectua cada vez mais sob a forma de tumulto ou, pior, de matança em ataques xenófobos ou lutas étnicas, sobretudo, no seguimento de eleições fraudulentas, no âmbito de protestos contra o custo de vida, ou ainda no contexto das guerras para açambarcamento dos recursos escassos. Na maioria, desclassificados dos bairros de lata, destituidos de escolarização, privados de qualquer hipótese de casar ou fundar uma família, são pessoas que, objectivamente, nada têm a perder e que, além disso, do ponto de vista estrutural estão mais ou menos ao abandono – condição da qual na maioria das vezes só podem escapar recorrendo à migração, à criminalidade e a um sem número de ilegalidades.

É uma classe de «supérfluos» perante os quais o Estado (onde existe), e o próprio mercado, não sabem como actuar: pessoas que não podem ser vendidas como escravas, como sucedeu nos primórdios do capitalismo moderno, nem submetidas a trabalhos forçados, como na época colonial e durante o apartheid, ou depositadas em instituições penitenciárias, à semelhança dos Estados Unidos. Do ponto de vista do capitalismo, tal como funciona nessas regiões do mundo, representam carne humana subjugada à lei do desperdício, da violência e da doença, entregues ao evangelismo norte-americano, às cruzadas islâmicas e a todos os tipos de fenómenos de feitiçaria e clarividência. Por outro lado, a brutalidade das constricções económicas também desproveu o projecto democrático de todo o conteúdo, reduzindo-o a uma simples formalidade – um artifício sem sentido e um ritual privado de eficácia simbólica. Acrescendo ainda a tudo isso, como se sugeria anteriormente, a incapacidade de abandonar o ciclo de extracção e predação que, segundo a história, antecede a colonização. Esses factores, analisados no seu todo, influenciam significativamente os contornos do combate político em muitos países pós-coloniais.

A esses dados fundamentais junta-se o acontecimento que terá sido a grande difracção social, que surge no início da década de 1980. Essa difracção da sociedade suscitou, um pouco por toda a parte, uma informalização das relações sociais e económicas, uma fragmentação sem precedentes em matéria de regras e normas, e um processo de desinstitucionalização que não poupou nem o próprio Estado. Provocou igualmente um grande movimento de deserção por parte de muitos agentes sociais, abrindo caminho a novas formas de luta social – na base, uma luta sem piedade pela sobrevivência centrada no acesso aos recursos essenciais; no topo, a corrida à privatização. Actualmente, o bairro de lata tornou-se o ponto nevralgico dessas novas formas de «secessões» sem revolução, alterações aparentemente anónimas, de tipo molecular e celular, e que combinam elementos da luta de classes, da luta de raças, da luta étnica, de milenarismos religiosos e das lutas de feitiçaria.

Quanto ao resto, a fraqueza das oposições é conhecida. Poder e oposição operam em função de um breve período, marcado pelo imprevisto, acordos pontuais e informais, compromissos e compromettimentos diversos, imperativos de conquista imediata do poder ou a necessidade de o conservar a todo o custo. As alianças são constantemente urdidas e desfeitas. Mas, acima de tudo, África continua a ser uma região do mundo onde o poder, de qualquer tipo, sob a chancela do sátrapa, se reveste automaticamente de imunidade. Com efeito, as coisas são simples. O poderio é uma lei em si mesma. Em muitos casos,

essa lei é a da extracção e do açambarcamento e, eventualmente, do homicídio. Uma estrutura pesada, esmagadora e nodosa, a sua função consiste em estabelecer um laço fúnebre entre a vida e o medo. Ao tomar a morte pela vida e ao manter ambos os termos unidos numa relação de troca, tão infernal que é quase permanente, pode assim renovar, discricionariamente, os ciclos predatórios com que cada um enterra, cada vez mais profundamente, a África na região dionisíaca a que Bataille chamava a «despesa».

Democratização e internacionalização

A descolonização de África não foi meramente uma questão africana. Tanto antes, quanto durante a Guerra Fria, foi uma questão internacional. Muitas potências externas só a aceitaram a contragosto. Algumas opuseram uma recusa, por vezes militante, ao imperativo de uma descolonização a par da democratização ou, como aconteceu na África Austral, um grau significativo de desracialização. No seu domínio, a França das décadas de 1950 e 1960 recorreu, sempre que necessário, à corrupção e ao homicídio¹⁵. Ainda hoje é reconhecida, com ou sem razão, pelo seu apoio mais tenaz, retorcido e indefectível às satrapias mais corruptas do continente e precisamente aos regimes que voltaram às costas à causa africana. Existem duas razões para tal: por um lado as condições históricas segundo as quais se efectuaram a descolonização e o regime das captações que cimentaram os acordos desiguais «de cooperação e de defesa», celebrados na década de 1960; por outro, a volatilidade revolucionária, a impotência e a desorganização das forças sociais internas. Os acordos secretos – nos quais determinadas cláusulas versavam sobre o direito de propriedade da terra, do subsolo e do espaço aéreo das antigas colónias – não tinham por objectivo desfazer o laço colonial, mas contratualizá-lo e subcontratá-lo aos procuradores indígenas. Longe de serem meros brinquedos nas mãos de um prestidigitador, os últimos dispunham de uma relativa autonomia da qual souberam tirar partido, a ponto de terem constituído, um século mais tarde, uma verdadeira «classe» com tentáculos agora transnacionais.

Talvez os Estados Unidos não se oponham activamente à democratização de África. O cinismo, a hipocrisia e a instrumentalização são largamente suficientes – ao passo que, pondo de parte moralismo, evangelismo e anti-intelectualismo, muitas instituições privadas americanas oferecem um apoio multiforme à consolidação das sociedades

15. Georges Chaffard, *Les Cornets secrets de la décolonisation*, Calmann-Lévy, Paris, 1965.

civis africanas. Um facto crucial do próximo século será a presença da China – potência sem ideia – em África. Se não for considerada um contrapeso será, ao menos, um expediente na troca desigual, tão característica das relações que o continente africano mantém com as potências ocidentais e as instituições financeiras internacionais. Por enquanto, a relação com a China não foge ao modelo da economia de extracção – modelo que somado à predação, constitui a base material das tiranias negras. Por conseguinte, não é de esperar que a China venha a constituir uma grande ajuda nos combates a travar em nome da democracia. A influência de outra potência em ascensão, a Índia, é por ora, irrisória não obstante a presença na África Oriental e Austral de uma diáspora solidamente estabelecida. Quanto à África do Sul, esta não pode, por si só, promover a democracia em África, pois não dispõe de meios, vontade ou criatividade. Além disso, primeiramente terá de consolidar a sua democracia antes de pensar em promovê-la no estrangeiro.

Face à ausência de forças sociais internas capazes de impor, se necessário pela força, uma transformação radical das relações sociais e económicas, é necessário imaginar outras vias para um possível renascimento. Serão longas e sinuosas. Todavia, as linhas de pressão multiplicam-se, ainda que se façam acompanhar de formas perversas de reterritorialização¹⁶. Muito em breve, será necessário abandonar essa alternativa perversa: fugir ou perecer. Dever-se-ia chegar a uma espécie de «New Deal» continental, negociado colectivamente pelos diversos Estados africanos e pelas potências internacionais – um «New Deal» em prol da democracia e do progresso económico que viria a completar e encerrar definitivamente o capítulo da descolonização. Mais de um século após a famosa Conferência de Berlim, que inaugurou a partilha de África, esse «New Deal» seria complementado por um prémio económico para a reconstrução do continente. Mas seria também dotado de uma vertente jurídica e penal, de mecanismos de sanção, e até de exclusão, cuja implementação seria forçosamente multilateral e que poderia ir buscar a sua inspiração às transformações recentes do direito internacional. Isso implicaria que, no caso dos regimes culpados de crimes contra os seus povos, esses pudessem ser depostos legitimamente pela força e que os autores desses crimes fossem perseguidos pela justiça penal internacional. A própria noção de «crimes contra a Humanidade» deveria ser objecto de uma interpretação alargada que incluísse não só os massacres e as violações graves dos direitos humanos, mas também os actos graves de corrupção e pilhagem dos

recursos naturais de um país. É óbvio que agentes privados, locais ou internacionais poderiam igualmente ser visados por tais disposições. É nesse nível de profundidade histórica e estratégica que importa agora considerar a questão da descolonização, da democratização e do progresso económico em África. Não há dúvida de que a democratização de África é essencialmente uma questão africana que passa, evidentemente, pela constituição de forças sociais capazes de a fazer nascer, apolar e defender. Mas é igualmente um assunto internacional.

Novas mobilizações

No meio século que se segue, uma parte da função dos intelectuais, dos indivíduos do mundo da cultura e da sociedade civil africana consistirá justamente em, por um lado, contribuir para a constituição dessas forças partindo da base e, por outro, em internacionalizar a «questão de África», em linha com os esforços dos últimos anos para partilhar a segurança e o direito internacional e que assistiram ao aparecimento de instâncias jurídicas supranacionais. Sendo igualmente necessário superar a concepção tradicional da sociedade civil, herdada directamente da história das democracias capitalistas. Por um lado, é preciso contemplar o factor objectivo da multiplicidade social – multiplicidade das identidades, dependências, autoridades e normas – e, a partir daí, imaginar novas formas de luta, mobilização e liderança. Por outro lado, a necessidade da criação de uma mais-valia intelectual nunca tinha sido tão premente. Essa mais-valia deve ser reinvestida num projecto de transformação radical do continente. A sua criação não será uma iniciativa exclusiva do Estado, será a nova missão das sociedades civis africanas. Para concretizá-la, será necessário abandonar a lógica do humanitarismo a todo o custo – ou seja, da urgência e das necessidades imediatas – que, até ao momento, colonizou o debate em torno de África. Enquanto não tiver sido abolida a lógica da extracção e da predação que caracteriza a economia política das matérias-primas em África – e, com ela, os modos existentes de exploração das riquezas do subsolo africano – poucos progressos se registarão. O tipo de capitalismo que incrementa essa lógica alia maravilhosamente mercantilismo, agitações políticas, humanitarismo e militarismo. As suas premissas já eram perceptíveis na época colonial, com o regime das sociedades concessionárias. Ora, tudo aquilo de que necessita para funcionar é de enclaves fortificados, cumplicidades frequentemente criminosas, no seio das sociedades locais, do mínimo possível de Estado e da indiferença internacional.

16. James Fergusson, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham, 2006.

A descolonização sem a democracia é uma forma de reapropriação de si mesmo, fictícia e muito lastimável. Mas, se os Africanos almejam a democracia, então compete-lhes imaginar os seus contornos e assumir responsabilidades. Ninguém o fará em seu lugar. Também não a conseguirão obter a crédito. Terão de recorrer a novas redes de solidariedade internacional, a uma grande coligação moral superior aos Estados que reúna todos aqueles que acreditam que, sem a sua parcela Africana, além de o nosso mundo ser ainda mais pobre em espírito e humanidade, a sua segurança encontrar-se-á, mais do que nunca, gravemente hipotecada.

SAIR DA GRANDE NOITE

ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA

Achille Mbembe

A partir do crânio de um morto. Trajectórias de uma vida 31-48

Fragmento de memória 32

A refeição trágica 35

A força do simulacro 38

Afastamento 40

Na orla do século 42

I.

A partir do crânio de um morto. Trajectórias de uma vida

«[...] deve pensar-se a noite do mundo como um destino, que acontece a quem do pessimismo e do optimismo. Talvez se aproxime agora a noite do mundo da sua meia-noite. Talvez a era do mundo se torne por completo um tempo indigente. Por outro lado, pode ser que não, talvez ainda não, sempre ainda não, apesar da necessidade incommensurável, apesar de todos os sofrimentos, apesar da miséria sem nome, apesar da carência incessante de descanso e de paz, apesar da confusão crescente.» Assim discorre Heidegger num texto intitulado «Para quê poetas?», ao longo do qual analisa e desenvolve a elegia de Hölderlin, «Pão e Vinho», procurando especialmente dar uma resposta à seguinte questão: «E para quê poetas em tempo indigente?» Uma vez que o «tempo indigente» se afigura longo, Heidegger considera que mesmo o horror, «tomado como causa possível de uma viragem, não é capaz de nada enquanto não se proporcionar uma viragem nos mortais». Ora, prossegue o filósofo, «essa viragem só se dará quando os mortais encontrarem a sua própria essência». E conclui: «Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o tempo dos deuses foragidos», partir da «essência indigente da era», não obstante o facto de «quanto mais a noite do mundo se aproxima da sua meia-noite, tanto mais hegemónico é o domínio da indiferença, de tal modo que subtrai a sua essência», e os seus traços se desvanecem.

Mas também não se pode obscurecer o indivíduo celebrando a beleza do mal e as mitologias que procuram justamente arregimentar o espírito, tal como fez o próprio Heidegger na sua referência ao projecto nazi. Também é necessário resistir à cumplicidade por encantamento, e saber para onde se encaminha o nosso canto, e qual é a sua filiação no «destino da noite do mundo».

1. Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes?», in *Id., Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 2006 (1962).

Fragmento de memória

Julho. Nasci afortunadamente num dia de Julho, já o mês se aproximava do fim, numa região africana à qual foi atribuído, tardiamente, o nome de «Camarões», em homenagem à admiração que se apoderou dos navegadores portugueses do século XV quando, ao subirem o rio nas cercanias de Douala, se depararam com a presença de uma multiplicidade de crustáceos e baptizaram o local de «Rio dos Camarões». Cresci à sombra dessa região desprovida de nome próprio pois, em certo sentido, o nome que ostenta é fruto do espanto de um outro – tratar-se-á de um equívoco de ordem lexical? Na cercadura de uma das várias florestas do sul, passei muito tempo à sombra de uma aldeia cujo nome não tem nome – muito tempo à sombra das suas histórias e da sua gente da qual ainda preservava a memória, assim como de quem faleceu durante a minha adolescência ou pereceu posteriormente na minha ausência, dada a minha partida. Ainda sei os seus nomes e consigo ver os seus rostos. Ainda ouço o ruir dos tambores anunciando a passagem deste ou daquele deste mundo para o outro. Trata-se da palavra certa, «passagem», pois era essa que a minha mãe utilizava para evitar pronunciar a terrível Outra, a «morte». Tudo isso vivenciei nessa aldeia.

Recordo-me também dos lutos e das exéquias, das histórias que se contavam nessas ocasiões: sobre este ou aquele cuja sombra, num dia deslumbrante, foi avistada nos campos onde essa mesma pessoa costumava trabalhar. E sobre o menecma de outro que se ergueu das entranhas da terra para prosseguir com os passeios, cortar a madeira, extrair o vinho de palma, visitar a sua casa já caída à noite, refazendo assim o caminho sempre inconcluso que, desde tempos imemoriais, é suposto culminar na morte e vice-versa, numa espécie de epifania mágica que encandeava por completo o meu espírito de medo e de êxtase. Distingo os túmulos sob o anteparo das habitações, ou na beira da estrada, bem como nesse cemitério abandonado, no coração da aldeia, mesmo diante da concessão do chefe, entre as árvores e uma ou duas palmeiras denunciando o fardo do tempo, junto dos coqueiros e da capela, e onde, um dia, o Caterpillar que levava a cabo as obras de reconstrução da estrada acabou por abrir uma sepultura, desordenando umas velhas ossadas, dispersando-as e arrastando-as pela vala, quais objectos perdidos, atirados à frente dos nossos olhos, como farrapos.

Também existiam rituais, designadamente as vigílias que se prolongavam por nove noites e, por vezes, mais, pois era costume proteger os cadáveres acabados de enterrar contra salteadores e vendedores de ossadas humanas. Eram noites assustadoras – garanto – sobretudo

quando os cães começavam a ladrar, ou uma chuva torrencial ou um exército de formigas selvagens se abatiam sobre a aldeia, importunando o sono das galinhas, obrigando os carneiros, as cabras e os cabritos a cabriolar cada vez mais alto, rasgando a escuridão com relâmpagos terríficos, e fazendo a memória recuar longe no tempo até aos dias anteriores à civilização.

Lembro-me da escola da missão católica, situada entre a igreja e o dispensário, não muito distante do cemitério por trás das mangueiras e à frente da bananeira, no qual repousavam corpos num número que sempre desconheci, sob as pedras tumulares que se assemelhavam a uma infinidade de túmulos mais ou menos rectilíneos, mas na realidade dispersos no espaço sobre a encosta de uma espécie de colina junto à qual corria um pequeno regato. Por vezes, assomada a tarde enquanto se consumava a noite, vagarosa e estrelada, imaginava essas sepulturas que viria em pleno dia durante um jogo de futebol dos alunos. Silenciosamente, interrogava-me como poderia alguma vez architectar um discurso sobre essas sepulturas, com o seu talhe tão ressequido sob a foice do sol, tão visível por conta da sua cor ocre, essas sepulturas de tal forma envoltas na sua sombra cilíndrica que me impregnavam de melancolia, tristeza e piedade, como se, já nessa altura, o passado estivesse perdido, o infinito do céu tolhido, e o fim do mundo à espreita.

Ainda hoje, depois de tantas outras marcas, não teço explicações sobre o como e o porquê do presente texto vertiginoso, refiro-me àquilo que nos atinge a todos e que se designa de morte, como tudo se tornou tão indissociável desses dias de transumância, nas paragens da minha adolescência, e da memória errante que conservei. Sempre me eludiu o motivo pelo qual a escuridão da noite – máscara opaca e, no entanto, tão penetrável – me imbuía, todas as vezes, de um medo indescritível com a sua legião de pirilampos sobre os quais se dizia repetidamente que, em cada um, germinava um fantasma, com os seus cânticos lígubres de mochos entreditos, conforme nos contavam, a devorar a carne dos outros, esses cânticos de sabor enferrujado, salgados das corrupções da feitiçaria, essa espécie de lapidação, de exaurimento perverso e desmesurado, que resistia aos destroços do dia e às eras do mundo, como o crânio das cavernas.

Dezembro. Todas as noites, o nevoeiro abatia-se sobre o mato e, chegada a aurora, banhava as veredas, quais navios rebentados, encurralados na ribanceira. Era o prenúncio do Natal, outra sequência do calendário cristão, dado que, para muita gente dessa aldeia, as lendas sibilantes do cristianismo se haviam transformado, pelo menos a partir da década de 1930, nesse labirinto de todos os possíveis graças ao

qual o próprio horizonte era recolocado ao alcance do nosso espírito. Também havia as Páscoas, antecedidas, anualmente, pelo Domingo de Ramos e por vias-sacras infundáveis: a Quaresma, como é evidente, a oração, a penitência, os cânticos monótonos de idosas proferindo o *Stabat Mater* a meio da tarde, as catorze estações, a crucificação e a sepultura, Judas, Pilatos, o Gólgota e a Ressurreição.

Não era devoto. Porém, o crucifixo suscitou a minha curiosidade durante um largo período de tempo. De facto, enquanto o homem estava pregado na cruz, profundamente abalado pela dor, a sede, o sofrimento e a febre – pelo menos assim o imagino – não entendia porque Cristo não estava transfigurado de tanto padecimento, porque o suplaciado, sujeito a essa tortura monstruosa, mantinha os seus sentidos inalterados, porque não sucumbia no seu estremecimento, porque não se prostrava e se entregava à loucura, porque, nesse horror supremo, não estavam os seus olhos esgazeados e exauridos, porque não chorava, porque não estava irreconhecível e desfigurado, porque emanava o seu rosto serenidade a ponto de esboçar um sorriso, a ponto de emanar essa espécie de luz mágica que conferia à sua coroa de espinhos e à sua imagem um ar tolo, correndo o risco de fazer da sua morte e do seu nome epítetos vulgares?

Não sabia como lidar com o cristianismo até que, muito tempo depois, numa tarde, na biblioteca dos padres dominicanos, peguei quase por acaso num livro da autoria de um teólogo peruano, Gustavo Gutierrez, intitulado *Théologie de la libération*². O autor ajudou-me a repensar o cristianismo como memória e linguagem da insubmissão, como narrativa da libertação e ligação a um acontecimento, seja de ordem simbólica, hiperbólica, mítica ou histórica – a morte e a ressurreição de um homem nascido em Belém e crucificado pelo poder público no Gólgota, após um calvário espinhoso. Ajudou-me também a concebê-lo como um relato crítico dos potentados e das autoridades, uma poética social, um sonho subversivo e uma recordação prosélita, a actualização de uma linguagem (literal e figurada) sobre o sentido da vida. Porém, fez-me ainda compreender que o além da morte merece ser pensado enquanto tal, como anterior a qualquer estância do mundo histórico.

No decurso desses anos, assim se aprofundou a existência como um horizonte de areia, envolto numa turba de signos tanto efémeros quanto eternos. Desde que me lembro, nunca desejei enlevar os dias – que, na altura, não pareciam seguir-se em atropelo –, enterrá-los em livros antigos ou mesmo encarcerá-los no tempo que, desde daí, avançou sem cessar, de tal modo que, partindo do pressuposto de que hoje é um recomeço de tudo, me pergunto se realmente tirei proveito de

cada um desses enigmas, mais do que outrora. Ora, esses aspectos são apenas uma parte ínfima, um fragmento de imagens a respeito de um passado cujos sinais são tão numerosos, os resvalamentos tão furtivos, que qualquer relato perde necessariamente a sua garantia, e o esquecimento e o não-dito acabam por prevalecer. Cresci nessa região sobre a qual haveria ainda muito para dizer. Quanto àquilo que me serve de identidade, devo-o em grande parte às minhas vivências nesse país a cuja memória me refiro sempre, o mais próximo possível do lugar que me viu nascer e das suas inquietações. Depois, um dia, parti.

A refeição trágica

Uma vez que nasci no rescaldo das independências, fui, em larga medida, fruto da primeira idade do pós-colonialismo – da sua infância e da sua adolescência. Cresci em África à sombra dos nacionalismos triunfantes. Nessa época, a dívida, o ajustamento estrutural, o desemprego em massa, a grande corrupção e a grande criminalidade, as rapinas e mesmo as guerras depredatórias praticamente não faziam parte da vida quotidiana – ou, pelo menos, o seu grau de intensidade não era igual ao dos dias de hoje. Mais concretamente, no meu país natal, tratava-se do combate contra o que se designava na época de «rebelião» e de «terrorismo».

Só depois da Segunda Guerra Mundial, surgiu um movimento anticolonialista em Douala, a principal cidade do país, cuja independência imediata constituía uma das principais reivindicações políticas³. A ideia de liberdade, de auto-constituição e auto-governança tomou forma rapidamente, propagando-se por todas as camadas sociais, pelo menos, no sul do país. No ano de 1955, em virtude do agravamento da repressão colonial, o movimento de independência viu-se encurralado numa luta armada para a qual não estava preparado. Sofreu uma derrota militar contra a França que, quando da descolonização, aproveitou o ensejo para legar o poder aos seus colaboradores nativos⁴. Os dirigentes nacionalistas que andavam a monte foram executados. Os seus restos mortais foram alvo de desonra sendo enterrados furtivamente como se fossem saltadores de estrada. Foi o caso de Ruben Um Nyobé cujo assassinio prefigurou tantos outros – o de Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, a extensa lista dos mártires africanos

3. Richard Joseph, *Le Mouvement nationaliste au Cameroun*, Karthala, Paris, 1986 e Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, op. cit.

4. Jean-François Bayart, *L'État au Cameroun*, Presses de la FNSP, Paris, 1985 (2.ª edição).

da independência⁵. Aqueles que tinham enveredado pelo caminho do exílio foram, na sua maioria, perseguidos e assassinados, como sucedeu com Félix Moumié. Outros encetaram uma luta armada durante a primeira década da independência, o que culminou na sua detenção. À semelhança de Osendé Afana⁶, houve também quem fosse decapitado ou, tal como aconteceu com Ernest Ouandié, sujeito a uma execução pública, na sequência de uma mascarada judicial⁷.

Inicialmente, uma insurreição contra o poder colonial, essa luta armada, que adquiriu os contornos de uma guerra civil, com a proclamação da independência formal em 1960, foi enfiada com o qualificativo de «terrorismo» pelo nosso governo no sentido de desprover-lhe de qualquer tipo de significado moral ou político. Assim, o último poderia suspender a lei, declarar um estado de emergência permanente, a fim de lograr a sua missão através de recursos extraleais. Para apagar da memória da nação os acontecimentos relacionados com a luta pela independência, os nomes dos protagonistas do movimento nacionalista foram banidos do discurso público. Muito depois da sua execução, era proibido nomeá-los em público, aludir aos seus ensinamentos ou estar em posse dos seus escritos. Tudo se passava como se nunca tivessem existido e como se a sua luta tivesse sido uma mera iniciativa de natureza criminal. Ao proceder desse modo, o novo Estado independente pretendia contornar o mandamento outrora dirigido a Caím: «Onde está o teu irmão Abel?». Por conseguinte, à cabeça do Estado independente jaz o *crânio de um parente morto*.

A minha tia tinha sido casada com Pierre Yém Mback, assassinado ao mesmo tempo que Ruben Um Nyobé, a 13 de Setembro de 1958, no matagal de Libel-li-Ngoi, nas imediações de Bumnyébel. Pierre Yém Mback era o único filho de Susana Ngo Yém. Muito depois da morte do seu filho, foi ela quem cuidou da viúva de Yém – a minha tia – e dos seus filhos. Segundo a tradição africana mais pura, Susana era, aos meus olhos, a minha avó. À semelhança da maioria das pessoas humildes do nosso país, a sua vida consistiu numa série de provações e lutas de crescente dificuldade. Contudo, essa longa vida repleta de obstáculos não corroeu a sua beleza física e tampouco domou o seu espírito, apesar de as adversidades atravessadas terem deixado vestígios de melancolia no seu coração. Por diversas ocasiões, presenciei essa miscelânea de tristeza, dor e esperança no seu entoar dos cânticos que deram ritmo à luta pela independência. Por vezes, ouvia-a entoar,

sozinha, os cânticos de lamentação enquanto se ocupava de uma tarefa doméstica. Uma vez que Um fora privado de exéquias após a sua morte e o seu enterro decorreria furtivamente no cemitério da missão presbiteriana de Éséka, imagino que esses cânticos destinavam-se a acompanhar o seu espírito e proporcionar-lhe um possível descanso, como forma de compensar as injustiças inqualificáveis da qual fora vítima após o seu falecimento. Compreendi, desde muito cedo, que esses cânticos testemunhavam duas coisas. Por um lado, referiam-se ao luto e ao frente-a-frente, ao protagonista derradeiro do lamento e da consolação. Por outro, assinalavam um acontecimento, um aparecimento no qual, por fim, se propiciou um desaparecimento. Era esse o enigma manifestado por Um, ou mais precisamente a parábola, ou ainda o mistério.

Foi a minha avó que, por meio desses cânticos de lamentações, me iniciou no rasto de um homem desaparecido, cuja memória soterrada sob os escombros das proibições e da censura do Estado, estava escrita – conforme descobri mais tarde – foneticamente, perante um esquecimento oficial, cujo manifesto excedente de significação constituía, por si só, uma confissão. Pois, no próprio acto de esquecer – fábula oficial que ameaçava confiná-lo à inexistência para todo o sempre e exilá-lo no caos do inominável – houve alguma coisa de Um que subsistiu. No inconsciente dessa região africana que se apelidou, tardiamente, de «Camarões», o seu nome e o texto que constituía a sua morte não tinham desvanecido. Porém, o Estado negro não reconhecia a sua morte nem qualquer dívida quanto a esse nome. Na altura, estava longe de imaginar que qualquer grafema – a morte de Um assumia-se como o grafema por excelência – era, na sua essência, um testemunho. E que, no próprio acto de esquecer Um, de manter um discurso saliente à seu respeito, de afirmar que ele não era «nada», o poder negro revelava, paradoxalmente, a insubstituibilidade do morto, pois apenas se desconstruía o que estava previamente edificado.

No meu entender, por mais que tenha em conta as circunstâncias, o meu distanciamento espiritual face ao meu país natal sem, no entanto, deixar de me preocupar – sem que ele deixe de me preocupar – deve-se, em grande parte, à sua recusa em reconhecer a existência desse crânio. Esta questão de recusar a sepultura e de desterrar as vítimas que tombaram durante as lutas pela independência e a autodeterminação, esse acto original de crueldade contra o «irmão» torna-se, desde muito cedo, o objecto principal do meu trabalho académico assim como o prisma através do qual – constato-o hoje – a minha crítica sobre África – enquanto lugar de acolhimento do crânio de um parente morto – ganhou forma e medrou⁸. Ao inaugurar a sua vida entre as nações

5. Ler Ruben Um Nyobé, *Le Problème national camerounais*, L'Harmattan, Paris, 1994; e ID., *Écrits sous maquis*, L'Harmattan, Paris, 1989.

6. Osendé Afana, *L'Économie de l'Ouest africain, Perspectives de développement*, François Maspero, Paris, 1966.

7. Mongo Beti, *Main basse sur le Cameroun*, La Découverte, Paris, 2010 [1972].

8. Ler em particular Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société*

através da recusa de sepultura ao parente morto, o meu país natal manifestava o seu desejo de instituir uma ordem política assente na recusa inexorável da humanidade do adversário político, além de realçar a sua preferência por uma política da crueldade, ao invés de uma política da fraternidade e da comunidade. Sacrificava a ideia de uma liberdade pela qual se lutou, em prol de uma noção de independência concedida de bom grado pelo senhor, em toda a sua magnanimidade, ao seu ex-escravo.

A força do simulacro

Pelo menos é essa a minha visão actual das coisas. Pois, durante a minha juventude, as palavras que compunham o discurso oficial visavam a «ordem e a disciplina», o «desenvolvimento autocrático», a «auto-suficiência alimentar», «a paz e a unidade nacional». Havia uma miríade de técnicas destinadas à assimilação desse catecismo. Por exemplo, todas as crianças escolarizadas deviam entoar o hino nacional todas as manhãs:

*Ô Cameroun berceau de nos ancêtres,
Va debout et jaloux de ta liberté,
Comme un soleil ton drapeau fier doit être,
Un symbole ardent de foi et d'unité,*

*Que tous tes enfants du nord au sud,
De l'est à l'ouest soit tout amour,
Te servir que ce soit le seul but,
Pour remplir leur devoir toujours;*

*Chère patrie, terre chérie,
Tu es notre seul et vrai bonheur,
Notre joie, notre vie,
À toi l'amour et le grand honneur.*^{NdT1}

postcoloniale, Karthala, Paris, 1988; ID., *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, op. cit. e ID., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000.

NdT1. [Em português] Ô Camarões berço dos nossos ancestrais, Mantém-te erguido e cioso da tua liberdade. A tua bandeira deve mostrar-se orgulhosa como um sol. Um símbolo ardente de fé e unidade. Que todos os teus filhos de norte a sul, De oriente a ocidente sejam só amor. E que servir-te, seja o seu único propósito; Para cumprirmo o seu dever para a eternidade; Querida Pátria, Querida terra, És a nossa única e verdadeira felicidade, A nossa alegria, a nossa vida, A ti o amor e maior honra.

Aprendemos a cantá-lo com fervor, de peito insuflado e timbre cristalino, em frente à bandeira ondulante tricolor. Sabíamos que outros países tinham a sua própria bandeira. Contudo, a nossa, com o seu verde, encarnado e amarelo fulgurantes, estampada com uma estrela, era a única que, a bem dizer, devíamos honrar. Todos os anos, o feriado nacional era agraciado com uma celebração patriótica. Participávamos no desfile com entusiasmo. Subentende-se que, passando junto à tribuna oficial, marchávamos, quais pequenos soldados, com as bandeirinhas bem erguidas, exaltando os louvores do potentado e devotando a nossa vida à nação. Para nós, a nação e o potentado sempre foram a mesma coisa. O potentado engendrava a nação, e a preservação da última dependia do potentado, que, por essa razão, era o «Pai», o «Guia iluminado», o «Criador incansável», o «Grande Timoneiro», o «Primeiro Camponês», o «Primeiro Desportista». Segundo a máxima oficial, «Um único povo, um único partido, um único líder».

O nosso potentado tinha tanta necessidade de ser amado! E nós, o povo no seu todo, amávamo-lo tanto quanto possível. Por exemplo, a sua figura adornava todos os espaços públicos, chegando a fazer-nos companhia nas nossas residências privadas. Cada grande praça pública, cruzamento importante, alameda e avenida principais, o estádio nacional de futebol – tudo o que importava no país, recebia automaticamente o seu nome. O seu semblante glorificava a nossa moeda nacional, outorgando-lhe o seu valor verdadeiro. A cada cinco anos, na véspera das eleições presidenciais, o «Guia iluminado» recebia inúmeras «moções de apoio» de todas as «forças vivas» do país. Por meio desse gesto «espontâneo», implorávamos-lhe que se apresentasse novamente como nosso único candidato às eleições. E, a cada cinco anos, no final do congresso do nosso único grande partido nacional, declarava com uma voz poderosa e sob os aplausos do povo: «Bem, aceito! Aceito! Aceito!». Aceitou-o tantas vezes que, durante mais de vinte anos, a minha geração só conheceu efectivamente um único partido e um único líder «eleito regularmente» com resultados que ascendiam, todas as vezes, a 99 % dos votos.

A força do simulacro: estávamos descolonizados mas, mesmo assim, seríamos livres? A independência desprovida de liberdade, a liberdade constantemente protelada, a autonomia no seio da tirania, era essa a marca própria – facto que descobri mais tarde – da pós-colónia, o verdadeiro selo da farsa que constituiu a colonização. Talvez não nos apercebamos disso hoje em dia, mas, no cômputo geral, África não beneficiou assim tanto dos anos da colonização. No caso

9. Abel Eyinga, *Mandat d'arrêt pour cause d'élections*, L'Harmattan, Paris, 1978; e ID., *Cameroun 1960-1990. La fin des élections*, L'Harmattan, Paris, 2000.

particular do meu país natal, as infra-estruturas pesadas eram praticamente inexistentes. Duas ou três pontes construídas pelos alemães. Apenas algumas escolas, dispensários e hospitais. Pouquíssimas estradas alcatroadas, caminhos-de-ferro ou aeródromos. Um ou dois portos para o transporte de cacau, algodão, banana, madeira, café, e óleo de palma para a Metrópole. Nenhum museu nacional. Nem um único teatro. Nem uma única universidade. Uma elite exígua. Ademais, o nosso governo insistia continuamente no facto de termos começado do nada e que, portanto, era imperativo construir tudo de raiz e que, para tal, a ordem e a disciplina afiguravam-se imprescindíveis – aquilo que nós, alunos, cantávamos, uma vez mais, com alegria:

*Camerounais, réveille-toi,
Prends tes outils, va vite à ton chantier,
Que le travail soit la dure loi,
Du Cameroun tout entier (bis).*^{NDT2}

Carecíamos de ordem e disciplina. A partir daí, tudo, ou quase tudo, era calculado por um. A unidade a qualquer preço, era essa a regra. Não tínhamos necessidade de vários partidos políticos. Bastava um, caso contrário era a «guerra tribal». O mesmo se aplicava às associações civis, aos sindicatos, à rádio, à Universidade, à imprensa – um único jornal diário com a figura do «Guia Iluminado», em medalhão, a par do seu «pensamento do dia»: um excerto luminoso dos seus inúmeros discursos. Qualquer discordância, qualquer parecer não oficial, qualquer dissidência real ou hipotética – a «subversão» – representava o mais alto custo. Dispúnhamos da nossa Robben Island – Mantoum e Tcholliré, por exemplo – onde alguns estiveram duas, ou mesmo três décadas no mais absoluto dos anonimatos. As leis draconianas que remontam à época colonial permitiam, de facto, suspender o direito a qualquer momento e instaurar o estado de emergência a fim de «cortar pela raiz» qualquer tentativa de rebelião e de «neutralizar os pescadores em águas turvas». Sabemo-lo bem: por mais que se seja independente, não se pode descolonizar tudo ao mesmo tempo.

Afastamento

Actualmente, não sei como lograremos passar da palavra à acção, atendendo a esse lastimável teatro do poder. Deixei o país muito cedo

NDT2. [Em português] Camarões, acorda!, Pega nas tuas ferramentas e precipita-te para o teu estaleiro. Que o trabalho seja a dura lei. De todos os Camarões (bis).

e nunca mais regresssei – pelo menos, para viver ou trabalhar. Iniciei os meus estudos universitários no meu país e concluí-os em Paris, à semelhança de outros que rumaram para Londres ou Oxford. Desde a época dos Fanon, Césaire e Senghor, sempre foi assim. Durante alguns anos, percorri assiduamente esses lugares: os anfiteatros, os museus, as livrarias, as bibliotecas e os centros de arquivo, os concertos, as ruas e os cafés. Li e aprendi com os mestres da época. Num contacto estreito com as pessoas proporcionado pelas minhas viagens, deparei-me com um país antigo e orgulhoso, consciente da sua história – evidenciando, aliás, uma propensão para glorificá-la a todo o momento – e particularmente cioso das suas tradições. Sem o seu contributo no âmbito da filosofia, da cultura, das artes e da estética, o nosso mundo seria indubitavelmente mais pobre em espírito e humanidade. Graças aos meus anos parisienses, também compreendi que a vetustez, por si só, não torna necessariamente os povos e os Estados sensatos, e muito menos virtuosos. Cada cultura antiga – e nomeadamente as antigas culturas colonizadoras – oculta um lado negro sob a máscara da razão e da civilidade.

Antes de chegar a França, já tinha consciência do seu lado negro. Não tinha França desempenhado um papel eminente nessa questão do crânio do morto – e, por isso, de recusa da sepultura e do desterro das vítimas que tombaram durante as lutas pela independência e a autodeterminação no meu país? Não foi a sua política africana suficientemente ilustrativa sobre o facto de que não basta «descolonizar»; é ainda necessário operar uma verdadeira auto-descolonização? Paradoxalmente, não será a sua tradição de universalismo abstracto contrária à sua fé no dogma republicano da igualdade universal? No concernente a França e Paris, considerei-me sempre um indivíduo de passagem, em trânsito, rumo a um alhures (*um passageiro*). Todavia, em concomitância, certos modos de pensar, de raciocinar e de argumentar tornaram-se-me familiares. Do ponto de vista do espírito, acabei por transformar-me num *habitante*, num *herdeiro* pela habitação à língua, aos gostos e aos costumes do país, e pelo convívio com certos aspectos da cultura erudita. Tinha à minha disposição o acervo do saber e pensamento humanos. Devorei-o de tal forma que, hoje em dia, me considero, com toda a franqueza, um *sucessor* legítimo desse património. Não afirmou Fanon que nós seremos os herdeiros do mundo, no seu todo?

Nova Iorque foi a metrópole que me permitiu entrar efectivamente nos Estados Unidos e graças à qual, pela primeira vez, comecei a ter uma visão do mundo e fui, de súbito, ao seu encontro. Em Nova Iorque, esse ecúmeno global, pude contemplar, pela primeira vez e de um modo concreto, o semblante do universal – sobre o qual poetava Senghor.

O semblante de Nova Iorque é extremamente diferente do de Paris, e só mais tarde me apercebi disso – o universal à francesa expressa-se numa linguagem narcisista. Em Nova Iorque, descobri, pela primeira vez, uma metrópole alicerçada na lei da hospitalidade. Aí, tudo parecia ser um convite a uma atitude de abertura face *àquilo que há-de vir*: o bulício dos povos, das raças e das humanidades, a cacofonia das vozes, a variedade de cores e de sons. Mais do que em Paris, aí deparei-me com o menecma de África, que corresponde à América africana negra – a música negra, uma intelectualidade negra, o fantasma que vive do escravo para além do Atlântico, a sua presença nos primórdios da modernidade enquanto marca insurreccional que, na sua radicalidade, recorda incessantemente que, em matéria de liberdade, existem apenas *sucessores*. E que, enquanto a última não for usufruída por todos, poder-se-á falar de tudo, menos de democracia.

Além disso, havia uma colusão extraordinária de culturas que, como é evidente, tornava essa cidade na metrópole por excelência do optimismo, da fé no si mesmo e *naquilo que há-de vir* – um futuro em que haverá sempre alguma coisa para criar. Aí, tudo levava a crer que, tanto nas periferias quanto no centro, havia espaço para todas as vozes – não havia, em princípio, *sem-propriedade*, mas só *sucessores*. Era possível olhar de perto – eis o motivo pelo qual Nova Iorque era mais do que uma cidade – uma *Ideia* ao encontro do espírito, da matéria e dos mundos. Devo dizer que enquanto *Ideia*, marca e utopia Nova Iorque seduziu-me, literalmente, e estimulou profundamente o meu trabalho intelectual. Pela primeira vez na vida, conseguia distinguir claramente o clamor dos mundos, o eco sussurrante do encontro das nações sobre o qual se referia, uma vez mais, o poeta Senghor. Também eu almejei ser parte integrante dessa epifania. Será necessário frisar que, ao dizê-lo, não me esqueço de que, nessa mesma metrópole, um negro pode ser crivado de quarenta balas pela polícia apenas por estar no lugar errado à hora errada? E que, para centenas de milhares de descendentes de escravos no Novo Mundo, a prisão tomou rapidamente o lugar da plantação.

Na orla do século

Cheguei à África do Sul no último ano do séc. XX. Deparei-me, literalmente, com um país fracturado, repleto de estigmas do Animal, o *deus-com-rabo-de-cabra*, ao qual – conforme exige a ideologia da supremacia branca – alguns devotaram um culto, durante décadas. Era evidente que se tinha passado alguma coisa de particularmente

abjecta suscitando uma resistência não menos selvagem. Ainda era possível vislumbrar a efígie do *deus-com-rabo-de-cabra* na paisagem, na arquitectura, no modo de construção das cidades, nos nomes das ruas e das avenidas, nas estátuas, nas formas de falar de uns e de outros, nos hábitos conscientes e sobretudo inconscientes. Com efeito, o que se afigurava mais grave eram as escarificações mentais passíveis de serem detectadas em todos, negros e brancos, mestiços e indianos – incluindo aqueles que tentaram sair ilesos da loucura. Não restam dúvidas de que todos perderam, em níveis variáveis, mais do que um vestígio de decência no turbilhão do apartheid – e os séculos marcados pelo regresso à selvajaria racial que o precederam. Nas igrejas, não obstante os inúmeros pequenos gestos de compaixão praticados diariamente nas relações entre senhores e servos, os movimentos de resistência e as amizades de natureza inter-racial sofreram um alquebramento por conta das desigualdades e do contexto repressivo, um muro opaco separava-os. Foram literalmente despojados de qualquer proximidade humana, ou seja, da capacidade de imaginar o significado de ter, algures, qualquer coisa *em comum*. O país estava repleto de imundícies, de cotos – essa combinação de beleza estupefaciente e de fealdade do espírito tão característica dos lugares a certa altura escolhidos pelo demónio humano como local de residência.

Muitos brancos já não sabiam onde haviam estado durante todos esses anos torpes. Tudo se passava como se tivessem saído directamente do asilo. Outros não queriam saber de nada. Nem mesmo do nome do seu país de residência onde, teoricamente, gozavam de cidadania. Tratava-se de expatriados mentais que contavam histórias ininterruptamente. Embora vivessem nesse país, na realidade, pertenciam a um «alhares», à Europa, vendo-se forçados a reproduzi-la em termos quase exactos, tal como acontecera anteriormente com os colonos ingleses nas margens do Potomac. Com o poder político a escapular-se-lhe das mãos, a maioria procurava esquecer tudo o mais rapidamente possível, refazendo, melhor ou pior, um arremedo de vida. Queriam, de facto, olhar para o futuro, mas muitas vezes sem saber como se posicionar relativamente ao presente e ao passado. Outros, por sua vez, queriam agir como se nada tivesse mudado, como se tudo estivesse na mesma ou como se tudo tivesse mudado demasiado rápido. Esforçavam-se por se convencer de que continuavam iguais. Apenas o tempo havia fugido, passando sobre as suas cabeças, quase despercebido¹⁰.

Por vezes, tinha a impressão de estar num *casino funerário*. Jamais esquecerei esses nomes das ruas, dos lugares, das alamedas e das avenidas, das montanhas, dos lagos e dos jardins, das barragens, dos

10. Antjie Krog, *La Douleur des mots*, Actes Sud, Paris, 2004.

monumentos e dos museus. Serviam de manto obscuro de quê? Quais «partes vergonhosas» desse país escondiam a ida ao escritório, todas as manhãs, ao longo da avenida Vorster; a oração numa igreja situada na avenida Verwoerd, o almoço na rua Botha e o jantar relativamente próximo do cruzamento da Princesse Anne? Importará considerar essas marcas como símbolo da mediocridade da qual se alimentam todas as formas de racismo e de mimetismo colonial? Porquê criar e inventar tanta resistência para o si mesmo? Porquê deixá-los, após o desfecho do apartheid, intactos? Porque não reunir num museu todas essas estátuas com pés de argila, todos esses cavalos, generais, traficantes de ouro, monumentos e marcas da loucura racial? Quase 10 anos após a abolição do racismo institucional, uma espécie de fedor ainda emanava do caixão, insidioso. A segregação racial fora oficialmente abolida, mas o espírito do racismo deslocara-se, manifestando-se doravante em outras línguas.

Porém, a África do Sul por mim descortinada era também um país de múltiplos enclaves: o país da concatenação dos mundos, das nações e dos sistemas. O Gauteng, a região mais rica do continente, é representativo dessa concatenação. É aí que se situa Joanesburgo, a metrópole africana de maior modernidade, poderio e miscigenação. Desde o início da década de 1990, essa enorme cidade-região fundada em 1896 por migrantes oriundos de diversas partes do mundo, na sequência da descoberta das minas de ouro do Witwatersrand, assumiu-se como a nova fronteira do continente. Ao longo do último quartel do séc. XX, e graças ao desmoronamento do apartheid e à transição para a democracia, novas ondas migratórias provenientes dos restantes países de África juntaram-se a esse complexo social e urbano já fortemente pintalgado. Nessa Nova Iorque, São Paulo e Los Angeles em miniatura à escala africana, encontramos actualmente quase todas as nacionalidades do mundo.

Vários são originários de países em guerra, divididos contra si próprios ou sujeitos à incúria e à malversação de elites depredatórias e (ou) senis. Enquanto alguns procuram refúgio, outros são movidos pela esperança de fugir a situações de miséria crónica e de corrupção endémica. Ao entrarem no país ilegalmente, muitos levam uma existência precária e quase clandestina, sendo alvo de uma perseguição constante por parte das autoridades sul-africanas e de ameaças contínuas de detenção e deportação. Paralelamente a essa «imigração na base da hierarquia», assistiu-se ao florescimento de uma segunda, constituída por quadros africanos altamente qualificados e elites existentes em domínios tão diversos quanto as finanças, os meios de comunicação, as telecomunicações, as novas tecnologias, as universidades, os gabinetes internacionais de peritos e as grandes empresas comerciais. Limitando-nos ao exterior, tudo parece apontar, pela primeira vez,

para o surgimento de uma forma de fusão cultural inédita em Joanesburgo, que constitui a base de uma modernidade afropolita¹¹.

A presença de estrangeiros em território sul-africano não é inaudita. A semelhança do que acontecia no resto do continente antes da colonização, as migrações eram comuns. A miscigenação das populações devido às guerras, às trocas comerciais, às transacções de ordem religiosa ou das alianças evidenciava um cariz sistemático. O enxameamento corresponde à forma predominante de mobilidade. «Forjar a sociedade» consistia, no fundo, em «forjar uma rede», tecer cadeias de parentela e urdir dívidas, sejam elas reais ou fictícias. Longe de serem unidades fechadas, eis a razão pela qual as entidades étnicas sul-africanas se encontram tão enredadas nos planos cultural, linguístico e territorial, já que as relações estreitas entre elas também as vinculam aos seus pares de Moçambique, Zimbabwe, Botswana, Lesoto ou Suazilândia. A imigração europeia a partir do séc. XVII, a importação da mão-de-obra servil na região do Cabo, o estabelecimento de indianos em Natal, no início do *boom* do açúcar, e até de chineses, no início da era industrial em Witwatersrand, contribuíram de forma significativa para a edificação da África do Sul enquanto país transnacional, pese embora o facto de nunca ter sido reconhecida nessa qualidade por conta do apartheid. Essa natureza transnacional acentuar-se-á no decorrer da primeira metade do séc. XX graças à afluência de judeus e posteriormente, em meados da década de 1970, com a chegada de ex-colonos portugueses que abandonaram Moçambique e Angola, de ex-colonos rodesianos após a Independência do Zimbabwe e das minorias oriundas da Europa Oriental. No fundo, desde a descoberta das minas de diamante Kimberley e, sobretudo, das minas de ouro em Witwatersrand, no final do séc. XIX, as fronteiras efectivas da África do Sul estendem-se desde o Cabo até ao Katanga, sendo que os contributos europeu e asiático dilatam ainda mais a identidade desse país, atribuindo-lhe uma dimensão transversal, transnacional e pluricultural susceptível de ser apregoadá apenas por um número reduzido de nações modernas.

A fim de criar e aumentar as suas riquezas, a África do Sul esteve sempre dependente do trabalho estrangeiro. Aquando da industrialização, o recrutamento de uma parte considerável da mão-de-obra mineira era levado a cabo em toda a África Austral. No país, o trabalho sazonal e migrante constitui também uma das tecnologias-chave do processo de proletarianização. Privados das suas terras e destituídos da sua cidadania, os negros sul-africanos foram exilados para os bantustões:

11. Sarah Nuttall e Achille Mbembe (dir.), *Johannesburg. The Elusive Metropolis*, Duke University Press, Durham, 2008.

tipos de reservas nativas onde a luta pela reprodução social assumia proporções de maior gravidade. A sua estadia na cidade branca era obrigatoriamente temporária. A instituição do livre-trânsito permitia controlar a sua mobilidade no seio de uma economia capitalista na qual a raça engendrava a classe, bloqueando, tanto quanto possível, a emergência dessa consciência. O trabalho sazonal e migrante, por um lado, e a expulsão dos negros sul-africanos para as reservas, por outro, foram determinantes na implosão das estruturas familiares urbanas. Os laços comunitários registaram um definhamento. A cultura do pequeno empreendedorismo e da iniciativa individual foi estilhaçada ao passo que a liberdade de exercer o pequeno comércio não foi abolida pela lei.

Para os negros sul-africanos, o fim do apartheid significou o acesso de pleno direito à cidade. O desmantelamento das leis racistas abriu caminho para as liberdades de movimento e de residência. Todavia – e trata-se de um facto crucial – esteve na origem de um movimento migratório duplo, interno e externo, com consequências sociais e políticas potencialmente explosivas. No plano interno, o regime do apartheid começou a ruir no início da década de 1980, no preciso momento em que – devido ao agravamento da crise de reprodução nos bantustões – o Estado racista deixou de ter condições para lacrar hermeticamente as suas fronteiras internas, controlar a mobilidade dos negros e intensificar a sua exploração através do capital, sem prejuízo do reforço da segregação racial. Assim, uma massa de pessoas sem trabalho, pouco instruídas e cujo único meio de sobrevivência residia, amiúde, na pequena depredação, começa a abandonar as zonas rurais e a afluir para a periferia dos grandes centros urbanos, minando desde logo e quase em absoluto qualquer esforço de planificação urbana, deformando pelo caminho as principais cidades sul-africanas, provocando a fuga das classes médias brancas e negras para bairros residenciais (*suburbs*) ou enclaves protegidos por empresas privadas de segurança, e propiciando práticas de sobrevivência que conferem um papel de destaque ao crime.

A extraordinária luta pelos recursos, até então difícil de refrear no seio dos bantustões, alastrou-se para o contexto urbano que, quase em concomitância, acolhia milhares de imigrantes ilegais originários dos restantes pontos do continente. Por conseguinte, ao invés dos seus opressores de antigamente, os negros sul-africanos viram-se confrontados, pela primeira vez, com outros migrantes (na sua maioria mais instruídos, conhecedores da vida citadina e habituados a não depender do Estado) oriundos de outros países africanos e com os quais entram de imediato em competição, muito em particular no sec-

tor informal – espaço privilegiado do combate pela sobrevivência – ou ainda no domínio da habitação, do emprego e inclusivamente pela ocupação de um pedaço de espaço nos campos da fortuna cujo crescimento era contínuo. Esses campos da pobreza estendem-se infinitamente cercando as grandes metrópoles da África do Sul. São zonas onde o não-direito, a doença, a morte prematura e a luta impiedosa pela sobrevivência se conjugam, pelo que apresentam um carácter explosivo ameaçando objectivamente a estabilidade do país.

O significado político e cultural do presente sul-africano corresponde, logo, ao ensejo do fim e da reinvenção. Ora, a reinvenção só é possível através da contemplação tanto do passado quanto do futuro. Pois, quando aquilo que começou no sangue termina no sangue, as hipóteses de um recomeço são enfraquecidas e ensombradas pelo horror do passado. Afigura-se complicado proceder a uma reinvenção, seja ela qual for, simplesmente através da canalização, contra o outro, da violência praticada contra o si mesmo. Não existe automaticamente uma «boa violência» que deveria seguir-se a uma «má violência» que a precedeu, ou que nela deveria encontrar a sua legitimidade. Cada violência, tanto a boa quanto a má, sancionam sempre uma separação. A reinvenção da esfera política nas condições do pós-apartheid implica, desde logo, o abandono da lógica da vingança, independente de envergar os andrajos do direito.

Posto isto, a luta pelo afastamento em relação a uma ordem inumana das coisas não pode prescindir daquilo que se poderia apelar de produtividade poética da memória e do religioso. O religioso e a memória representam, neste caso, o recurso imaginário por excelência. Por religioso, entende-se a relação com o divino e ainda a «instância da cura» e da esperança, num contexto histórico onde a violência afectou tanto as infra-estruturas materiais quanto as infra-estruturas físicas, através da difamação do Outro, a afirmação segundo a qual ele não é *nada*. Certas formas do religioso questionam precisamente esse discurso – por vezes interiorizado – sobre o *nada* cujo objectivo último consiste em garantir que aqueles que estavam de joelhos possam por fim «levantar-se e andar». Nesse contexto, a questão de cariz simultaneamente filosófico, político e ético consiste em saber como acompanhar esse «reforço de humanidade» – no final do qual será possível o diálogo entre os homens, em detrimento das imposições de um homem face ao seu objecto.

A experiência sul-africana demonstra que a ordem «levantar e marchar» – a descolonização – dirige-se a todos, inimigos e oprimidos de outrora. A suposta libertação consiste na crença de que basta matar os colonos e tomar o seu lugar para restaurar a relação de reciproci-

dade. No âmbito da política de vingança, é possível pensar que o caso da África do Sul constitui uma reprodução do complexo de Caim. Posto isto, a preocupação de reconciliação, por si só, não pode ser substituída pela exigência radical de justiça. Para que aqueles que ontem estavam de joelhos e curvados perante o peso da opressão possam levantar-se e marchar, é necessário que seja feita justiça. Por conseguinte, a exigência de justiça não será descurada, acarretando a libertação do ódio do si mesmo e do ódio do Outro, condição essencial para um retorno à vida. Implica igualmente superar a dependência relativa à recordação do sofrimento próprio, própria da consciência vítima. De facto, a libertação dessa dependência é condição para a reaprendizagem da linguagem humana e, eventualmente, para a criação de um mundo novo.

Resta a questão da memória que, na África do Sul contemporânea, se coloca em termos de um passado doloroso, mas também repleto de esperança, utilizado pelo conjunto dos protagonistas como estribo para a criação de um futuro novo e diferente. O que pressupõe pôr a descoberto o sofrimento outrora infligido aos mais fracos; proclamar a verdade acerca do que foi suportado; renunciar à dissimulação, à repressão e à negação – trata-se da primeira etapa no processo de reconhecimento mútuo da humanidade de cada um e do direito de cada um a uma vida de liberdade perante a lei. Uma parte considerável do trabalho de memorialização traduz-se por exemplo em sepultar devidamente as ossadas dos que faleceram em combate; a implantação de estelas funerárias nos locais onde pereceram, a ratificação de rituais religiosos tradicional-cristãos destinados a «salvar» os sobreviventes da cólera e do desejo de vingança, a criação de uma multiplicidade de museus e parques visando a celebração da humanidade comum de todos, o florescimento das artes e, acima de tudo, a implementação de políticas de reparação orientadas para a superação de séculos de negligência (um telhado, uma escola, uma estrada, um centro de saúde, água potável, electricidade). O trabalho da memória é, neste caso, inseparável da reflexão sobre o modo de transformar a destruição física daqueles que se perderam e se transformaram em pó numa presença interior. Meditar sobre essa ausência e sobre os meios de recuperar simbolicamente o que foi destruído consiste, em grande medida, conferir à sepultura toda a sua força subversiva. Porém, neste caso, a sepultura não é tanto a celebração da morte em si, mas antes o retorno a esse complemento de vida necessário à elevação dos mortos, no seio de uma cultura nova que procura atribuir um lugar, quer para os vencedores quer para os vencidos.

II. Abertura do mundo e ascensão em humanidade

A descolonização acabou por transformar-se num conceito de juristas e historiadores¹, mas nem sempre foi assim, dado que a noção se foi depauperando nas suas mãos. As suas múltiplas genealogias foram ocultadas e o conceito foi despojado do seu teor incendiário que, além de tudo, constituía a marca das suas origens. Sob essa forma ínfima, a descolonização designa, simplesmente, a transferência de poder da Metrópole para as antigas colónias, aquando da independência. Tendo sido esboçada no início da década de 1940, essa transferência de poder é geralmente o fruto de negociações pacíficas e compromissos assumidos entre as elites políticas dos novos países independentes e as antigas potências coloniais, ou uma consequência de uma luta armada para abolir a ascendência estrangeira, resultando na derrota, ou mesmo na evicção dos colonos e na reapropriação do território nacional pelo novo poder autóctone².

Do mundo enquanto cena histórica

Enunciada por meio de inúmeras designações ao longo dos séculos XIX e XX africanos, a descolonização foi, contudo, uma plena categoria política, polémica e cultural. Sob esse prisma maior, a descolonização assemelhava-se a uma «luta de libertação» ou como sugeria Amílcar Cabral, a uma «revolução»³. Em suma, essa luta almejava a reconquista, por parte dos colonizados, da superfície, dos horizontes, das profundezas e das eminências da sua vida. Nos meandros dessa luta – que exigia um enorme esforço físico e capacidades extraordinárias de mobilização das massas – as estruturas da colonização deviam ser

1. Frederick Cooper, *Decolonization and African Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

2. Frosser Gifford e W. M. Rogers Louis (dir.), *The Transfer of Power in Africa, Decolonisation, 1940-1960*, Yale University Press, New Haven, 1982.

3. Amílcar Cabral, *Unité et Lutte*, Maspéro, Paris, 1975.

desmanteladas e instituídas novas relações entre o sujeito e o mundo, reabilitando-se o possível. À luz de tal perspectiva, o conceito da descolonização revela-se elíptico, remetendo para a difícil problemática da reconstituição do sujeito, da abertura do mundo e da ascensão universal em humanidade, evocando as principais linhas do trajecto a que nos dedicamos na primeira parte do presente capítulo.

Todavia, muito rapidamente se percebeu que a reconstituição de um sujeito dotado de rosto, voz e nome próprios não consistia numa mera incumbência prático-filosófica. Pressupunha um enorme trabalho epistemológico, e mesmo estético. Acreditava-se que, para acabar definitivamente com a alienação colonial e sarar as feridas infligidas pela lei racial, seria necessário o conhecimento de si mesmo. O último – associado à preocupação renovada do eu – constituiria, a partir de então, condições prévias ao desapego dos panoramas mentais, discursos e representações de que o Ocidente se servira para arrebatar a ideia do futuro. Tanto na condição de sinal quanto de acontecimento, a própria descolonização era imaginada como um elo de ligação ao futuro que, por seu turno, constituía o outro nome dessa força de autocriação e invenção. Para recuperar essa força, acreditava-se que seria necessário reabilitar as formas endógenas da linguagem e do conhecimento⁴. Só elas permitiriam que as novas condições da experiência se assimilassem adequadamente e se tornassem novamente pensáveis. Também seria necessário forjar um pensamento à medida do mundo, capaz de relatar a história comum que a colonização possibilitara, nascendo assim a crítica pós-colonial abordada na segunda parte do presente capítulo.

Uma teoria da descolonização em si, não existe verdadeiramente. Para explicar os factos coloniais e de influência – e, por tabela, da descolonização – muitas abordagens clássicas do imperialismo frisarão os factores económicos. Como tal, Lénine defende que a função das colónias no desenvolvimento histórico do capitalismo consiste em absorver o capital excedentário da metrópole e que esse excedente se manifesta em mercadorias, dinheiro ou demograficamente – a superpopulação. Nessa óptica, as colónias contribuiriam, na qualidade de mercado, para mitigar a crise de superprodução que ameaçaria, internamente, o modo de produção capitalista⁵. Segundo os teóricos da dependência, a divisão do trabalho e a especialização – constrita e forçada – das colónias na produção de matérias-primas agrícolas e industriais constituem, por isso, tanto a forma quanto o conteúdo da relação

colonial propriamente dita. As matérias-primas são produzidas a preços baixos e os custos de trabalho reduzidos fomentam o aumento das taxas de lucro, tal como o próprio Marx assinalava. Essa divisão do trabalho – e a consequente especialização – não teria constituído apenas uma das condições do crescimento do capitalismo industrial, teria formulado igualmente condições estruturais de troca desigual que, desde então, caracterizam as relações entre o centro e a periferia⁶. Por conseguinte, as colónias não constituiriam, de todo, fronteiras exteriores. Longe de serem meros exutórios formariam elos essenciais do devir-mundo do capitalismo.

Nesse âmbito, a descolonização explicar-se-ia facilmente. O trabalho histórico concretizado pelo imperialismo colonial consistiria na implementação das condições estruturais de uma troca contrafeita e desigual entre o centro e a periferia. De acordo com as suas condições, e atendendo às circunstâncias, qualquer emancipação eventual deveria ser impossibilitada ou nimamente dificultada. Lograda essa missão, a forma propriamente colonial da supremacia tornar-se-ia obrigatoriamente anacrónica. A sua preservação deixaria de ter fundamento, cedendo o lugar a outros mecanismos de exploração e de exercício do poder mais eficazes, menos onerosos e mais rentáveis. Durante a prolixa história do capitalismo, o imperialismo colonial não teria passado de um momento: ao longo do qual, a expropriação dos nativos, a conversão da força de trabalho em mercadoria, a especialização das sociedades colonizadas na produção de matérias-primas a preços baixos e a reprodução do capital a longo prazo foram implementadas. Mas enquanto forma de expropriação original, cuja função consistia em institucionalizar a longo prazo o regime de troca desigual e contrafeita, acabaria por consistir num modo primitivo de valorização dos recursos naturais e sociais e das forças produtivas, e mesmo num ónus para as forças da metrópole, como sugere Jacques Marseille. A transição para a independência e a soberania nacional (ou seja, para a forma de Estado-nação) seria assim inevitável dado que não conseguiu abolir a submissão económica, política e ideológica das antigas colónias. Nesse aspecto, a descolonização constituiria certamente uma cisão e, apesar disso, um *não-acontecimento*. De qualquer forma, teria preparado sobretudo o terreno para o neocolonialismo, uma modalidade das relações de força internacionais que amalgama rendas e coerção, a violência, a destruição e a brutalidade são acompanhadas de uma nova forma de acumulação através de extorsão⁷.

4. Ngugi WA Thiong'o, *Decolonising the Mind*, Heinemann, Portsmouth, 1986.

5. Vladimir Ilitch Lenine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Science marxiste, Montreuil-sous-Bois, 2005.

6. Samir Amin, *L'échange inégal et la loi de la valeur*, Anthropos, Paris, 1988.

7. Kwame Nkrumah, *Le Néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Présence africaine, Paris, 1973.

Tal como existiram diversas eras da colonização, existiram diversas vagas de descolonização. Os historiadores distinguem habitualmente duas eras do colonialismo. A primeira corresponde ao período do mercantilismo. No caso das potências europeias, trata-se de conquistar territórios estrangeiros, marcá-los e estabelecer com as populações autóctones laços de submissão, geralmente legitimados por qualquer ideologia da supremacia racial, fazendo-as trabalhar, de seguida, e produzir riquezas das quais essas populações usufruem intimamente. Inaugurada pelas denominadas «grandes descobertas», e consolidada posteriormente pelo comércio dos escravos negros, o período do mercantilismo marca a verdadeira entrada num novo «tempo do mundo». Tempo que se caracteriza pela imbricação das fronteiras, a caldeação das moedas e o prolongamento das zonas de trocas e de cruzamentos. Evidentemente que a fragmentação não se dissipa. E ainda menos as diferenças, as hierarquias e as desigualdades. Mais, constrói-se progressivamente uma relativa unidade e coerência do mundo. As novas formas de transgressão dos limites, accionadas pelo desenvolvimento do mercantilismo, propiciam a transição de uma concepção do mundo – enquanto enorme superfície composta por blocos diferenciados – para uma consciência do globo – enquanto panorama massivo no qual a história se desenrola doravante⁸. A colonização e a descolonização constituem parte integrante dessa nova era da mundialização.

A segunda era do colonialismo é uma consequência da revolução industrial. Se a primeira era movida pela economia do tráfico e da plantação, tendo terminado, mais ou menos, com as independências dos Estados Unidos e da América Latina, entre o séc. XVIII e em meados do séc. XIX, a segunda é caracterizada pelo imperativo duplo de acesso às matérias-primas e de preparação de mercados para os produtos industriais⁹. As primeiras vagas de descolonização na América Latina ocorrem cerca de 1880 e 1890 e, posteriormente, em 1920. Coincidem com a época áurea do pan-americanismo. Sendo um projecto simultaneamente político e ideológico, o pan-americanismo define-se pela oposição aos intentos hegemónicos dos Estados Unidos. Um dos seus objectivos consiste em eliminar a política americana de ingerência nos assuntos dos seus vizinhos. Essas vagas são marcadas por conflitos – a guerra entre o México e os Estados Unidos (1846-1848), que resulta na anexação de metade do território mexicano; a guerra pela independência de Cuba (1895-1898); a revolução mexicana (1910-1917)

8. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XVe-XVIIe siècle)*, vol. 3: "Le Temps du monde", LGF, Paris, 1993 (1979).

9. Peter J. Cain e Anthony G. Hopkins, «The Political Economy of British Expansion Overseas, 1750-1914», *The Economic History Review*, 33(4) e ID., «Gentlemanly Capitalism and British Expansion Overseas II: New Imperialism, 1850-1945», *The Economic History Review*, 39(4).

e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Salvo as antigas colónias lusitanas de Moçambique e de Angola, o resto do continente africano é o epicentro da segunda vaga do colonialismo. Essa vaga caracteriza-se pela *grande extracção*. Assume diversas formas e alia considerações demográficas a outras, estratégicas, de prestígio e abre caminho para aquilo que se designa de «imperialismo moderno»¹⁰.

Haiti e a Libéria: duas falhas

Na qualidade de acontecimento histórico, a descolonização é um dos momentos de transição daquilo que poderia designar-se como modernidade tardia. Com efeito, é ela que assinala a reapropriação planetária dos ideais da modernidade e da sua transnacionalização. Na história negra, o Haiti representa o primeiro lugar onde essa ideia moderna se materializa. Entre 1791 e 1804, escravos e ex-escravos erguem-se e edificam um Estado livre sobre as cinzas daquela que, quinze anos antes, era a colónia mais rentável do mundo¹¹. Na sua Declaração dos Direitos de 1795, a Revolução Francesa afirmara o carácter inalienável do direito dos povos à independência e à soberania. É o Haiti, «a primogénita de África»¹², mas também «a primogénita da descolonização»¹³ que outorga, pela primeira vez, a esse princípio o seu alcance universal¹⁴. Com um gesto puramente soberano, os escravos negros devotam-se de corpo e alma ao postulado da igualdade de todos os seres humanos. Esse gesto soberano é simultaneamente um acto de abolição cuja dimensão histórica foi objecto de copiosos comentários, mas cujo carácter de fenómeno ainda está por decifrar. Dado que, primeiramente, o conceito de liberdade, tão estreitamente associado à experiência da modernidade, só é dotado de sentido concreto em oposição à realidade da escravatura e da servidão. Ora, aquilo que, em primeiro plano, caracteriza o escravo é a prática de cisão e a falta de autonomia. Nesse plano, a emergência da liberdade reside na

10. Vladimir Ilitch Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, op. cit.; John A. Hobson, *Imperialism*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI), 1938 (1905); David K. Fieldhouse, *The Theory of Capitalist Imperialism*, Longman, Londres, 1967 e ID., *Economics and Empire, 1830-1914*, Cornell University Press, Ithaca (NI), 1973.

11. Laurent Dubois, *Avengers of the New World, The Story of the Haitian Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2004.

12. Blair Niles, *Black Haiti: A Biography of Africa's Eldest Daughter*, Grosset & Dunlap, Nova Iorque, 1926.

13. René Depestre, «La France et Haïti, Le mythe et la réalité», *Gradhiva, Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n.º 1, 2005, p. 28.

14. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, Paris, 1981, p. 344.

abolição dessa cisão e na reunificação do objecto e do conceito. No seu sentido primitivo, a descolonização tem início com a libertação dos escravos e a sua alforria em relação a uma existência vil. Essa alforria concretiza-se por meio de um jogo de forças firmadas simultaneamente da matéria e da consciência. Trata-se de abolir esse momento ao longo do qual o eu se constituiu como objecto de um outro; como se nunca habitasse mais do que o nome, a voz, o rosto e a morada de outro, o seu trabalho, a sua vida e a sua linguagem. Essa primeira abolição visa abolir uma relação de extraversão.

No Haiti, os escravos insurrectos travam um combate, que consiste literalmente num combate mortal. Para renascer para a liberdade, visam a morte dos seus senhores. Mas, ao periclitar a vida dos seus senhores, põem em risco a própria vida – aquilo que a tese hegeliana sobre a servidão e dominação denominava de «constatação pela morte», especificando: «Só arriscando a vida, a liberdade pode ser provada e comprovada. O indivíduo que não tenha arriscado a sua vida pode, certamente, ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento emanada de uma consciência de si autónoma¹⁵». A transição de uma consciência danificada para uma consciência autónoma exige que os escravos se exponham e suprimam esse fora-de-si que constitui precisamente o seu duplo. Todavia, a história pós-colonial do Haiti demonstra que essa abolição inicial não é suficiente para que se produza o reconhecimento e para que se estabeleçam novas relações de reciprocidade entre os antigos escravos e os antigos senhores. É necessária uma segunda abolição, muito mais complexa do que a primeira, na medida em que, no fundo, a mesma não é uma mera negação instantânea. Não se trata simplesmente de abolir o Outro: mas de se auto-abolir libertando-se da parte servil constitutiva de si, almejando a auto-consecução enquanto figura singular do universal.

Ora, a libertação dos escravos não produziu exactamente esse *estado de autodomínio*. Pelo contrário, tratando-se de uma negação sem autonomia, induz a reduplicação, novas formas de servidão, actividades do outro, praticadas por si mesmo e contra si mesmo. É assim que a servidão sobrevive ao processo de abolição. Dado que a emancipação produziu precisamente o inverso daquilo que almejava ser, a vertente objectal da existência é formulada na permanência, não havendo auto-reencontro por si mesmo.

Observa-se um processo quase similar nesse segundo lugar onde as ideias de liberdade e igualdade, o princípio de uma nacionalidade africana e de um corpo político negro soberano se corporizam: a Libéria.

15. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1991, p. 153.

Também aqui se trata de antigos escravos. O comércio dos escravos, e a instituição escravagista enquanto tal, são abolidos no Império Britânico, designadamente, em 1807 e em 1834. A guerra civil norte-americana lança as bases para a Emancipação e, posteriormente, para o período da reconstrução da década de 1860¹⁶. Esse período caracteriza-se igualmente por uma renovação religiosa. A pedra basilar dessa nova fase do evangelismo protestante consiste na aspiração da conversão africana ao cristianismo. Apresenta dimensões paralelamente proféticas, messiânicas e apocalípticas. Alimentam-se enormes expectativas relativamente ao progresso africano e à regeneração da raça negra. Também os negros alforriados, que se estabelecem na colónia da Libéria, se enlevam com a reminiscência do Jubileu e a imagem da Etiópia que, segundo se acredita, muito em breve, abraçará o Eterno¹⁷.

Por conseguinte, desenvolve-se aqui um imaginário da soberania, da nação e da liberdade através do repatriamento dos escravos negros norte-americanos na África Ocidental. É também na Libéria que se bosquejam as primeiras reflexões críticas modernas relativamente à ideia de uma *nacionalidade africana* que constituiria um corpo político e resultaria na criação de um Estado negro cristão, moderno e civilizado. No pensamento africano da época, esse Estado é imaginado como o único local no qual os antigos descendentes de escravos disseminados pelo Novo Mundo – raça aviltada e desprezada – encontrarão paz e sossego e poderão determinar livremente o seu destino colectivo. A emergência de um Estado negro independente representa um passo no sentido da regeneração moral e material africana e da sua conversão ao cristianismo. Considera-se que será nesse exacto momento que se renovarão as virtudes criadoras do povo negro que, pela primeira vez na história moderna africana, será confrontado com a prova da concretização dos seus valores numa cidade sobre a qual assumirá plena responsabilidade.

Edward W. Blyden é o pensador que mais terá contribuído para a reflexão sobre as novas figuras da consciência negra possibilitadas pelo estabelecimento da Libéria, ao longo da segunda metade do séc. XIX. A seu ver, a soberania de então significa, em primeiro lugar, o «retorno a si». Esse retorno concretiza-se através da memória dos sofrimentos infligidos e suportados na época da dispersão e, segundo o autor, esses sofrimentos são comparáveis aos do povo judeu¹⁸, sendo os de uma

16. W. E. B. du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Free Press, Nova Iorque, 1999 (1935).

17. Edward W. Blyden, «"Ethiopia Stretching out her Hands unto God or Africa's Service to the World", Discourse delivered before the American Colonization Society, May 1880» in ID., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1967 (1887).

18. Edward W. Blyden, *The Jewish Question*, Lionel Hart, Liverpool, 1898.

raça que foi profundamente alanceada, na sua mais pura essência¹⁹. Por outro lado, a emancipação significa o aparecimento da singularidade, contanto que a mesma esteja reconciliada com o universal²⁰. Essa experiência de emancipação ver-se-á confrontada com inúmeros problemas, cuja maioria advém da natureza ilegítima da iniciativa. A *Declaração de Independência*, carta simbólica da nova nação, não suscita qualquer identificação com África e o seu povo. O novo Estado é a progenitura da Sociedade Americana de Colonização, um organismo privado filantrópico. O regresso dos exilados à sua *homeland* não é assimilado a uma reposição dos laços com os seus parentes históricos e raciais, mas a uma expatriação. Teriam sido privados da «terra que os viu nascer [...] a fim de constituir estabelecimentos coloniais numa terra bárbara», a África Ocidental. O deus invocado pelos novos emigrantes que afirmam ser também o dos seus pais é, na verdade, o Deus cristão trazido da América. Contrariamente ao caso do Haiti, o nascimento do Estado novo não resulta de um acto de abolição, mas de um gesto filantrópico e de um reconhecimento unilateral. Aliás, a *Declaração de Independência* compara-o mais a uma «descolonização programada», do que a uma auto-libertação. Muito levemente, a experiência depara-se com as questões de raça e democracia. Os emigrantes oriundos da América definem-se por oposição aos «Aborígenes», que pretendem «civilizar» e dos quais procuram diferenciar-se através do número, dos modos de vida, e mesmo da cor, e de um sem número de diferenças internas e externas que convertem a categoria «negra» em qualquer coisa, excepto numa unidade coerente – uma categoria polémica.

O Haiti e a Libéria partilhavam o facto de serem repúblicas directamente resultantes da experiência da plantação. O processo de emancipação, do qual se tornaram marcas na consciência negra, era assolado por uma enfermidade originária. Encerrara em si mesmo algo de objectal que desde sempre caracterizara a existência sob o regime da plantação. Daí, por exemplo, o pessimismo associado à possibilidade de uma vida democrática cujas marcas também se distinguem com Blyden. Ambas as experiências fracassaram pelo facto de serem assombradas, e mesmo habitadas, pelo espírito da plantação, que não deixava de se lhes manifestar como uma coisa morta, como uma espécie de osso – reduplicação e repetição, mas sem diferença.

19. Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, op. cit.

20. Ler, designadamente, Edward W. Blyden, «Our Origin, Dangers and Duties». Annual Address before Mayor and Common Council of Monrovia, National Independence Day, 26 July 1865», in Henry S. Wilson, *Origins of West African Nationalism*, Macmillan/St Martin's Press, Londres, pp. 94-104.

Raça e descolonização do saber

No contexto colonial propriamente dito, essa «coisa morta», essa «espécie de osso», foi a raça, que não operava em colónia, como acontecia na plantação. No caso do império colonial francês, os modelos do pensamento racial tinham modalizado ao longo do tempo, designadamente após o séc. XVII, quando grandes populações não brancas foram chamadas a viver sob a égide francesa. Não obstante as variações, desde o Iluminismo, esses modelos partilhavam três postulados. O primeiro dizia respeito à procedência de todas as raças da humanidade. O segundo sustentava que as raças não são todas iguais, mesmo apesar – longe de serem imutáveis – das diferenças existentes entre a raça branca, a nação e a cultura francesas²¹.

Essa tensão entre raça, cultura e nação não tinha sido inteiramente apagada, nem pela Revolução nem pelo republicanismo. Evidentemente que a Revolução reiterara a primazia da igualdade de todos e da procedência comum da Cidade republicana sob todas as restantes formas de distinção social ou racial. Mas, simultaneamente, a França revolucionária não deixara de converter a diferença racial num factor de definição da cidadania²². Pouco a pouco, a tensão entre um universalismo desconhecedor da cor e um republicanismo liberal, ávido dos estereótipos raciais mais grosseiros, impregnou-se na ciência e na cultura popular francesas durante a expansão colonial. Exacerbara-se num contexto no qual a função do imperialismo colonial consistia em avivar a nação e o «carácter francês» e «divulgar os benefícios da nossa civilização». De resto, a necessidade de difundir a nossa «civilização» só se justificava pela distinção nacional entre a França e os seus Outros²³.

Ao longo do séc. XIX, os modelos do racismo popular em França estavam, em parte, associados às transformações sociais de relevo (tais como a colonização, industrialização, urbanização, ascensão da família burguesa), que conferiam um carácter de urgência à questão da diferença em geral e à das diferentes qualidades raciais em particular. Em resposta ao descaso aristocrático em relação aos *sans-culottes* da época da Revolução, manifestava-se agora, como um eco, aquele da democracia burguesa relativamente às classes trabalhadoras emergentes. A raça era simultaneamente o resultado e a reafirmação da ideia global da irredutibilidade das diferenças sociais. Todos aqueles

21. Para uma sùmula, ver Maxim Silverman, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*, Routledge, Nova Iorque, 1992.

22. Laurent Dubois, *Les Esclaves de la République: l'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

23. Ler, designadamente, Alexis de Tocqueville, *Écrits et discours politiques*, in *Œuvres complètes*, vol. 3, Gallimard, Paris, 1992.

que se situavam além dos seus caracteres racial, social e culturalmente definidos eram estrangeiros à nação. Também nas colónias a identidade nacional, e mesmo a cidadania, se confundiram intimamente com a ideia racial de brancura²⁴. Por mais que se evocassem as experiências varonis e não brancas da Martinica, Guadalupe, Guiana, Reunião e das Quatro Comunas do Senegal, tratar-se-ia apenas de escassos milhares de indivíduos seleccionados a dedo num vasto domínio povoado de milhões de indivíduos.

Em finais do séc. XIX, era possível constatar que a assimilação tinha fracassado. Até meados do séc. XX, o império era mais composto por indivíduos do que por cidadãos. Por conseguinte, os nativos deviam ser «civilizados», nos parâmetros da sua própria diferença – a das sociedades sem história nem escrita, cristalizadas no tempo. Em larga medida, a descolonização apenas se limitou a ratificar esse fracasso. Consagrava juridicamente a ideia segundo a qual todos os sujeitos não brancos do Império não poderiam tornar-se cidadãos franceses. Entre a cidadania e a identidade francesas interpôs-se sempre a barreira da raça²⁵, tal como se abordará também no capítulo seguinte. Num plano diferente, e a longo prazo, existiu sempre uma estreita relação entre uma determinada expressão do nacionalismo francês e um pensamento da diferença racial que palia o paradigma universalista e republicano. Simultaneamente, também existiu, desde sempre, uma forma de universalismo francês que é efectivamente um produto do pensamento racial. Na medida em que França, enquanto nação, e a civilização francesa, enquanto cultura, travaram um conflito permanente com aqueles que foram definidos como «outros», não é de estranhar que a noção de humanidade e de liberdade defendida pela República assente historicamente numa oposição racializada entre civilizados e primitivos²⁶. Como também não se pode estranhar que o principal intuito do pensamento da descolonização tenha sido a abertura do mundo.

O propósito da descolonização e do movimento anticolonialista poder-se-ia epilogar numa única palavra que a possibilitou: a *abertura do mundo*. Segundo Jean-Luc Nancy, a abertura «designa o levantamento de uma clausura, o descerramento de uma vedação²⁷». A ideia

24. Sobre a ideia de uma «raça francesa», cf. Robert Soucy, *Fascism in France: The Case of Maurice Barrès*, University of California Press, Berkeley, 1972 e Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Fayard, Paris, 2000.

25. No que se refere à Argélia, em particular, ver Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Julliard, Paris, 1961; David Prochaska, *Making Algeria French: Colonialism in Bone, 1870-1920*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 e Alain Lardillier, *Le Peuplement français en Algérie de 1830 à 1900*, Athlantic, Versailles, 1992.

26. Tyler Stovall, «Universalisme, différence et invisibilité. Essai sur la notion de race dans l'histoire de la France contemporaine», *Cahiers d'histoire, Revue d'histoire critique*, n.º 96-97, 2005.

27. Jean-Luc Nancy, *Déconstruction du christianisme*, vol. 1, *La Déclosion*, Galilée, Paris, 2005, p. 16.

de abertura inclui a de eclosão, de nascimento, do aparecimento de alguma coisa nova, de desabrochamento. Logo, abrir é libertar aquilo que estava encerrado para que possa nascer e desabrochar. A questão da abertura do mundo – de pertencer ao mundo, habitar o mundo, criar o mundo, ou ainda as condições sob as quais nos constituímos como herdeiros do mundo – é o fulcro do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização. Poder-se-ia mesmo afirmar que é o seu objecto fundamental. Também é abordada por Fanon, para quem a mesma se confunde com o projecto de autonomia humana ou ainda de autocriação da humanidade, como comprova a sua formulação: «Eu sou o meu próprio fundamento²⁸». Além de representar uma interrogação interminável, a questão da autonomia humana não é novidade, está na origem da filosofia da Grécia Antiga. Por conseguinte, tal como evocam Cornelius Castoriadis ou Vincent Descombes, fazer mundo, habitar o mundo e herdar o mundo é participar no projecto de uma humanidade que formula, por si e a partir de si, os princípios da sua conduta²⁹.

O pensamento fanoniano da abertura do mundo é uma resposta ao contexto de servidão, subjugação aos senhores estrangeiros e de violência racial que caracterizou a colonização. Nessas circunstâncias – tal como acontecia antes, sob a escravatura – o conceito do humano e a noção de humanidade, que uma parte do pensamento racial torna por adquiridos, não eram evidentes. Com efeito, face ao escravo negro ou ao colonizado, a Europa interrogava-se incessantemente: «Será outro homem? Será outro que não o homem? Será outro exemplar do homem? Ou será antes outro além do mesmo?» No pensamento da descolonização, a humanidade não existe *a priori*. Deve *fazer-se surgir* pelo processo através do qual o colonizado desperta para a consciência de si, apropriando-se subjectivamente do seu eu, desmonta a sua cerca e permite-se falar na primeira pessoa. Em contrapartida, o despertar para a consciência de si ou ainda a apropriação de si não visam unicamente a realização do eu, mas também – e ainda mais significativamente – a ascensão em humanidade, um recomeço da criação, a abertura do mundo.

Para Fanon, essa ascensão em humanidade só pode resultar de uma luta: a luta pela vida. Essa luta – igual à luta pela eclosão do mundo – consiste em forjar essa capacidade de ser si mesmo, de actuar por si mesmo e de se erguer por si mesmo que Fanon compara a um *surgimento* –, surgimento das profundezas daquilo a que chama «uma região extraordinariamente estéril e árida», essa zona de não-ser que,

28. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 2001 (1952), p. 187.

29. Vincent Descombes, *Le Complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris, 2004, p. 383.

no seu entender, é a *raça*. Assim, para Fanon, sair das regiões estéreis e áridas da existência é, acima de tudo, *sair da clausura da raça* – clausura na qual o olhar do Outro e o poder do Outro tentam agrilhoar o sujeito. Contribuindo também para dissipar o espaço das distinções nítidas, das separações, das fronteiras e das clausuras e rumar para o universal que afirma ser «inerente à condição humana»³⁰. Logo, na concepção fanoniana da eclosão do mundo existe uma tripla dimensão insurreccional visto assemelhar-se a um retorno à vida (anástase), à subtracção da vida às forças que a limitavam. A seu ver, a eclosão do mundo equivale à sua abertura se – segundo Jean-Luc Nancy – por abertura, se entender a desmontagem e o desmantelamento das cercas, clausuras e vedações. Mas, para que a abertura do mundo se concretize, será necessário um desprendimento do eu, almejando-se precisamente enfrentar aquilo que vem e fazendo surgir outros recursos da vida. Razão pela qual o eu fanoniano é simultaneamente abertura, distensão e afastamento – o *Aberto*. A *raça* já foi evocada como a região árida da existência. Para Fanon, a abertura do mundo pressupõe a abolição da *raça*. Só pode concretizar-se quando se admitir a verdade segundo a qual «o negro não é. Não é mais do que o branco»; «o negro é um homem igual aos outros, um homem como os outros», «um homem entre outros homens»³¹. Na óptica de Fanon, o postulado de uma similaridade fundamental, de uma cidadania humana originária é a chave do projecto de abertura do mundo e do projecto de autonomia humana da descolonização.

O tema da abertura do mundo ocupa um lugar de destaque com outros pensadores negros como Léopold Sédar Senghor, para o qual a descolonização implica a existência de um sujeito que nutre a preocupação daquilo que é próprio a si mesmo. Mas também aqui aquilo que nos é próprio e que nos define particularmente só é dotado de sentido, na medida em que se destine a ser partilhado. Senghor chama de «encontro entre o dar e o receber» ao projecto do *em-comum*. No seu entender, dessa comunhão dependem o renascimento do mundo e a ascensão de uma comunidade universal mestiça, regida pelo princípio da partilha das diferenças, daquilo que é único e, como tal, aberta ao *todo*. Tanto para Fanon quanto para Senghor, somos herdeiros do mundo todo. Simultaneamente, o mundo – e, logo, essa herança – estão por criar. O mundo está a ser criado, e também nós. Além desse processo de criação, co-criação e autocriação, é mudo e inatingível. Ao contribuir para esse processo triplo adquire-se o direito de herdar o mundo na sua totalidade. Para outros pensadores negros, à semelhança de Édouard

Glissant, a abertura consiste precisamente em ir ao encontro do mundo, sabendo abraçar o tecido impossível de desenlear das filiações que formam a nossa identidade e os entrelaçamentos de redes que fazem com que qualquer identidade se prolongue necessariamente numa relação com o Outro – um Outro que, à partida, está sempre lá. Por conseguinte, a verdadeira abertura do mundo reside no encontro com a sua inteireza, aquilo que Glissant designa de *Todo o Mundo*. Nesse aspecto, ela é, acima de tudo, uma práxis da inter-relação. A temática da inter-relação e a questão da inteireza também são tratadas por Paul Gilroy, ganhando contornos de uma nova consciência planetária³². Tanto para Gilroy quanto para Glissant, o projecto não consiste nem na partição do mundo nem na sua divisão. Pelo contrário, a procura de um centro deve ceder o lugar à construção de esferas de horizontalidade tratando-se, assim, de um pensamento horizontal do mundo que privilegia a ética da mutualidade ou, como sugere Gilroy, da convivência do ser-com outros³³.

No pensamento negro, a interrogação acerca da descolonização (entendida como um momento eminente do projecto de abertura do mundo) é indissociável da questão da Europa. Sob esse prisma, o pensamento da descolonização é uma contenda com a Europa, aquilo que a última afirma ser o seu *telos* e, ainda mais especificamente, com a questão de saber sob que condições o devir-europeu poderia constituir um momento positivo do devir-mundo em geral. Na história da filosofia, os europeus tiveram tendência a autodefinir-se de três maneiras. Por um lado, frisaram o facto de que «a história não é primeiramente a história da humanidade», só o sendo através «da passagem da história do Ocidente para a da Europa e do respectivo alargamento à história planetária»³⁴. Por outro lado, defendem que a própria história europeia elevou a humanidade europeia «a um nível, até então, nunca antes alcançado por outra forma de humanidade»³⁵. O facto de que «a humanidade europeia tenha conseguido tomar-se pela humanidade em geral» e que tenha conseguido considerar as suas formas de vida como «globalmente humanas» não seria mais do que a marca de uma exigência de responsabilidade, e mesmo de capitania universal.

Essa vocação de capitania, que também é uma vontade de poder, derivaria das suas diversas heranças, incluindo do cristianismo. Por exemplo, a respeito do último, Jean-Luc Nancy afirma ser indissociável

30. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., Seuil, pp. 7-8.

31. *Ibid.* pp. 54 e 91.

32. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Kargo, Paris, 2003 e ID. *Against Race, Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

33. Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2005.

34. Jan Patocka, *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Paris, 2007, p. 13.

35. *Ibid.*, p. 235.

do Ocidente. «Não se trata de um eventual acidente que lhe terá sucedido e também não lhe é transcendente. É co-extensivo ao Ocidente como Ocidente, ou seja, a um determinado processo de ocidentalidade que consiste precisamente numa forma de auto-reabsorção e de auto-superação³⁶.» Na década de 1930, Husserl já dilucidava que a Europa se definiu pela razão e pela sua universalidade. Paul Valéry, por seu turno, aludia ao Velho Continente como um «cabo» – ponta de terra que avança pelo mar – e como aquilo que está à cabeça ou é a cabeça, que lidera e domina, que exerce uma espécie de capitania sobre o resto. A respeito da Europa, acrescentava ainda que é «a parte preciosa do universo terrestre, a pérola da esfera, o cérebro de um corpo imenso», o corpo da humanidade, a sua extremidade.

Quer tratando-se de Husserl ou de Valéry, rezava ideia de que, na Europa, o universal se tinha inscrito insubstituivelmente tanto na razão, quanto no singular. Com essa inscrição, a Europa tornava-se o vértice do espírito, mas também o testemunho único da essência da humanidade e do «próprio do homem». O seu carácter exemplar residia precisamente nesse aspecto – a inscrição do universal no corpo próprio de uma singularidade, um idioma, uma cultura e, nos casos mais obscuros, de uma raça. Afigurando-se a uma tarefa filosófica, a missão Europa consistia em alumiar as luzes da razão em nome da liberdade. Para os menos ineptos, a filiação europeia equiparava-se a uma abertura à humanidade no seu todo.

Por fim, uma certa tradição filosófica privilegiou uma forma de reflexão sobre a ideia da Europa cujo ponto de partida é aquilo que a mesma consideraria como ameaças e perigos que o princípio europeu teria de enfrentar. Desde sempre, a ameaça foi representada sob a figura do Outro da Europa de duas caras. Tal como frisa Marc Crépon, surge inicialmente sob a figura dos «processos através dos quais a Europa se transforma no seu Outro, ou ainda se torna estrangeira de si mesma³⁷. A alteridade é então a *alteração* da identidade ou, pelo menos, daquilo que é proposto como identidade». Para Patocka, essa ameaça de alteração assemelha-se sempre a uma cisão. Ao longo do século passado, distingue três cisões, em particular, que afectaram e continuam a afectar profundamente o princípio europeu. A primeira consiste no hiato existente na Europa entre espaços culturais e políticos abertos a essa vocação universal e outros tentados pelo recolhimento nessa singularidade. A segunda vê «uma insurgir-se contra a outra, no seio da Europa, duas versões do princípio de racionalidade», sendo que uma,

radical, é a outra designação do totalitarismo. A terceira é «aquela que corrompe a vocação universal da Europa» em ascendência imperial, colonial ou neocolonial. As duas primeiras formas de cisão operam-se no seio da Europa, ao passo que a terceira se insere numa separação radical entre a Europa e os povos não-brancos. Nesse caso, a alteridade estende-se assim às *fronteiras* espirituais, geográficas e raciais. O Outro são os não-europeus que se nos opõem. E o estatuto desse Outro serve para enunciar a ameaça. Por conseguinte, segundo Patocka, o triplo risco reside na rejeição da racionalidade, do excesso de racionalidade e da perversão do princípio da universalidade em ascendência universal. Numa posição que nos é mais próxima, Jacques Derrida tentou elaborar uma síntese entre a primeira e a segunda abordagem.

Num dos seus últimos textos, interroga-se acerca do sentido a dar ao nome e ao conceito, logo ao destino, da Europa³⁸. A sua ideia de Europa, a que chama «uma outra Europa», uma Europa «sem o menor eurocentrismo» e que, «sem renunciar ao realismo e aos trunfos indispensáveis de uma superpotência económica, militar, técnico-científica evocaria a sua memória, a sua memória única, nas suas memórias mais luminosas (a própria filosofia, o Iluminismo, as suas revoluções, a história aberta e ainda a pensar direitos do homem), mas também nas suas memórias mais sombrias, mais culpáveis, mais penitentes (os genocídios, o Holocausto, os colonialismos, os totalitarismos nazi, fascista ou estalinista, e inúmeras violências opressivas) [...], encontraria nas suas memórias, a melhor e a pior, a força política» não de uma política do mundo, mas daquilo que designa uma *política altermundialista*. Assim, Derrida procura uma Europa que associaria o bem à soberania, ou seja, uma Europa que resistiria à tentação de reduzir a comunidade originária dos homens a uma comunidade animal, cujo chefe seria, em suma, uma espécie de lobo. Logo, trata-se de uma Europa que se oporia ao princípio do *Homo homini lupus* (o homem que não é um homem, mas um lobo para o seu semelhante). Derrida é provavelmente o único pensador europeu a propor implicitamente a releitura da biografia da Europa, não apenas à luz da razão e do universal, mas a partir da temática do lobo, ou seja, do devir-animal e do devir-animal de um soberano que só se determina como soberano na condição de animal, e só se institui como soberano graças à possibilidade de devorar o seu inimigo. Ora, essa forma de escrita da biografia europeia está patente na corrente de pensamento designada de «crítica pós-colonial» e que defende tanto uma «provincialização da Europa» quanto a sua abertura.

36. Jean-Luc Nancy, *Déconstruction du christianisme*, vol. 1: «La Déclosion», *op. cit.*, p. 207.

37. Marc Crépon, «Penser l'Europe avec Patocka. Réflexions sur l'altérité», *Esprit*, Dezembro de 2004.

38. Jacques Derrida, «Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté», *Cités*, n.º 30, 2007.

Nascimento de um pensamento mundo

Pode afirmar-se que existem três momentos centrais no desenvolvimento do pensamento pós-colonial. O momento inaugural é o das lutas anticoloniais. Essas lutas são antecedidas e acompanhadas pela reflexão dos colonizados sobre si mesmos, sobre as contradições resultantes do seu estatuto dualista de «nativos» e de «sujeitos» no Império; por uma análise minuciosa das forças que permitem resistir à supremacia colonial; pelos debates acerca das relações entre aquilo que é inerente aos factores de «classe» e aquilo que é atinente aos factores de «raça». O discurso da época articula-se então em torno daquilo que poderia designar-se por *política da autonomia*, ou seja, retomando Vincent Descombes, a possibilidade de «dizer eu», de «actuar por si mesmo», dotar-se de uma vontade cidadã participando, assim, na criação do mundo.

O segundo momento que sucede situa-se geograficamente pela década de 1980, no momento da grande hermenêutica (*high theory*), cuja epítome é a publicação, por Edward Said, da sua obra-prima, *Orientalismo*³⁹, que o autor prolonga e apura alguns anos mais tarde com *The World, the Text, the Critic* e, posteriormente, *Culture et impérialisme*⁴⁰. Com efeito, é Edward Said, um palestino apátrida, que lança as primeiras bases daquilo que se tornará progressivamente na «teoria pós-colonial», entendida agora como uma forma alternativa de saber sobre a modernidade e uma disciplina académica plena. Um dos contributos decisivos de Said consistiu em demonstrar, em oposição à doxa marxista da época, que o projecto colonial não era redutível a um simples dispositivo militar-económico, mas que era subentendido por uma infra-estrutura discursiva, uma economia simbólica, todo um aparato de saberes cuja violência era tão epistémica quanto física. A análise cultural da infra-estrutura discursiva ou simplesmente da imaginação colonial converter-se-á progressivamente na própria matéria da teoria pós-colonial e suscitará críticas austeras junto dos intelectuais de tradição marxista e internacionalista como Aijaz Ahmed (*In Theory: Classes, Nations Literatures*⁴¹), Chandra Talpade Mohanty (*Third World Women and the Politics of Feminism*⁴²) ou ainda Benita Perry.

No contexto indiano, três pensadores contribuem também para aumentar a fresta aberta por Said. Em primeiro lugar, Ashis Nandy (*The*

*Intimate Enemy*⁴³) que formula a proposição de que o colonialismo foi, acima de tudo, uma questão física; e que, como tal, a luta contra o colonialismo foi simultaneamente uma luta material e mental (*mental war*) e que, em todas as circunstâncias, a resistência ao colonialismo e o nacionalismo – o seu corolário – foram obrigados a operar sob os termos pré-definidos pelo Ocidente. Muito antes dos outros, é Nancy que facilita a passagem de Fanon na Índia. Paralelamente, introduz a psicanálise no discurso pós-colonial, encetando um diálogo entre essa corrente de pensamento e a *Dialéctica do esclarecimento*⁴⁴ de Horkheimer e Adorno. Por outro lado, Gayatri Chakravorty Spivak, universitária de origem indiana, tradutora de Jacques Derrida (*Gramatologia*), autora de um célebre texto que se tornou um clássico, *Les Subalternes peuvent-elles parler?* (As subalternas podem falar?) e de um compêndio intitulado *A Critique of Postcolonial Reason*⁴⁵. Por fim, Homi Bhabha, editor da obra colectiva *Nation and Narration*, comentador de Fanon e o autor de *The Location of Culture*⁴⁶.

É também ao longo das décadas de 1980-1990 que começa a operar-se uma convergência entre o pensamento pós-colonial, por um lado, e muitas outras correntes, e as genealogias particulares, por outro. Basta citar duas, cujo mérito faculta um fundamento historiográfico ao que, até então, consistia sobretudo numa análise de textos literários. E, inicialmente, os «*subaltern studies*», corrente de reflexão histórica originária da Índia e que desenvolve uma crítica da historiografia nacionalista e anticolonial tentando, simultaneamente, recuperar as vozes e capacidades históricas dos vencidos da descolonização (camponeses, mulheres, casta dos intocáveis, marginais, subalternos) através de uma revisão e de uma releitura criteriosa do marxismo (ver, designadamente, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*). Atendendo ao privilégio concedido aos «sem-voz» e aos «sem-poder», uma boa parte da inspiração teórica inicial da escola dos *subaltern studies* emana de Gramsci. Mas a «tradução» de Marx para contextos e línguas não europeus visa, acima de tudo, compreender porquê, na Índia, a luta anticolonial não resulta de todo numa transformação radical da sociedade, mas numa espécie de «revolução passiva» caracterizada pela retaliação do «comunalismo», ou seja, em última instância, numa figura de anti-nação.

Por outro lado, existe um pensamento afro-moderno que se desenvolve na periferia do Atlântico e que, aliás, toma essa formação

39. Edward W. Said, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1997.

40. Edward W. Said, *The World, the Text, the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, e ID. *Culture et impérialisme*, Fayard, Paris, 2000.

41. Aijaz Ahmed, *In Theory: Classes, Nations Literatures*, Verso, Londres, 1994.

42. Chandra Talpade Mohanty, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.

43. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*, Oxford University Press, Deli, 1983.

44. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1983.

45. Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, Amesterdão, Paris, 2009, e ID., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

46. Homi Bhabha, (dir.), *Nation and Narration*, Routledge, Londres/Nova Iorque, 1990 e ID., *The Location of Culture*, Routledge, Londres/Nova Iorque, 1994.

oceânica e transnacional como a própria unidade da sua análise (nomeadamente, o caso de Paul Gilroy com *L'Atlantique noir*). Essa corrente de pensamento é inerente aos afro-britânicos, afro-americanos e afro-caribenhos. A sua preocupação central reside na reescrita das múltiplas histórias da modernidade enquanto encruzilhada de factos de raça e de factores de classe. Nesse âmbito, esse pensamento afro-moderno interessa-se tanto pela questão das diásporas quanto dos procedimentos através dos quais os indivíduos são submetidos a categorias infamantes, que lhes barram qualquer via de acesso ao estatuto de sujeitos na história. Como é efectivamente o caso da oclusão numa raça. Nesse aspecto, W. E. B. Du Bois (*Les Âmes du peuple noir*⁴⁷) é o pensador afro-americano que analisou mais adequadamente os efeitos do «véu sombrio de cor» que cobriu os indivíduos de origem africana no Novo Mundo. Defende que um «véu» assim não se limita a tol- dar aquele que é obrigado a envergá-lo, torna-o ainda irreconhecível e incompreensível, vítima de uma «consciência dupla». É igualmente uma corrente de pensamento muito sensível à temática da «libertação dos espíritos» e da memória em condições de cativeiro (designadamente, a religião, a música e as artes performativas), à problemática da dispersão (diásporas), ou ainda ao que Glissant designa de «poética da relação». A experiência artística e estética desempenha um papel crucial nas reflexões da corrente. Abordando o cântico dos escravos, «velhos cânticos misteriosos através dos quais a alma do escravo negro comunicou com os homens», W. E. B. Du Bois afirma que «aqueles que caminhavam nas trevas, antigamente, entoavam cânticos de dor – porque o seu coração estava fraco». O tema da música negra é retomado por Paul Gilroy que o estende à análise do jazz e do reggae⁴⁸.

Na vertente africana do Atlântico, o momento propriamente pós-colonial nasce na literatura. O acto literário não resultando do acto psicanalítico puro e simples, provém, ao menos, de um sistema simbólico cuja principal intenção é a cura. O local de nascimento dessa literatura é uma estrutura de terror, na qual a África se apresenta como aquilo que nunca chegou a existir e que, como tal, é desprovida de qualquer força de representação, visto ser o princípio por excelência da obstrução e da cristalização. Nunca tendo nascido verdadeiramente, nunca tendo abandonado a opacidade do nada, só pode penetrar na consciência universal à força – e ainda assim. Ou seja, é uma realidade sem real. Na sua origem, o acto literário africano é uma resposta a essa exclusão que é, simultaneamente, ablação, excisão e pejoração. No discurso ocidental, essa operação primitiva de denegação opera segundo um eixo triplo.

47. W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, La Découverte, Paris, 2007 (1903).

48. Paul Gilroy, *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

Em primeiro lugar, a denegação revela-se uma operação da linguagem. De seguida, é uma forma de recalçamento. Finalmente, é uma pulsão destruidora. África é um objecto de fruição e de aversão. Assemelha-se ao objecto anal. A fruição sentida consiste inicialmente na expulsão de um excremento e de um detrito. No entanto, esse objecto anal não é de todo desprovido de presença nem de imagem, consistindo na presença e na imagem de um orifício e de uma ruína originária. É essa ruína que é objecto de figuração e é também ela que a literatura ficcionará, argumentando que para lá da violência jaz uma verdade, mesmo que a última tenha perdido o seu nome, que é necessário recuperar. Por conseguinte, o discurso africano pós-colonial nasce de um «fora-do-mundo», dessa zona sombria e opaca que definiu o não-ser tratado por Hegel em *A razão na história*. Surge da obscuridade, dos confins do porão ao qual a humanidade negra esteve confinada anteriormente no discurso ocidental. Na história do pensamento africano, a literatura, a música e a religião oferecem respostas a essa exclusão, ao indeferimento e à denegação que revelam o nascimento de África ao mundo. Esse nascimento ocorre num espaço nocturno. Daí, por exemplo, a resposta de Senghor sob a forma de um hino órfico: o «canto de sombra».

A negação da humanidade sobrepõe-se a afirmação da alteridade irredutível do africano e a inscrição do signo africano numa estrutura da diferença dotada de atributos psicológicos. Aqui, a Antropologia, irmã da Psiquiatria na colónia, constitui a disciplina por excelência dessa leitura do Outro que ter-se-á privado de razão de antemão. Uma estrutura justamente psicótica, devido à identificação do continente com a loucura e, globalmente, com a doença sob as suas duas formas: orgânica (à imagem da epilepsia) e psíquica (à imagem da melancolia)⁴⁹. Ora, essa experiência da negatividade é produtora de ficção. A ficção visa libertar o sujeito da ausência e do nada aos quais esteve confinado. Desde a sua origem, o objectivo da literatura africana consiste em evitar a ausência de realidade que tem enfarpelado o signo africano. Sem matar o «pai», impregna-o de uma culpabilidade que induz um arrependimento.

O terceiro momento é assinalado pelo facto central da nossa época – a globalização, a expansão generalizada da forma mercadoria e o seu embargo da totalidade dos recursos naturais, das produções humanas, em suma, do vivo. Nesse âmbito, o texto literário em si já não pode constituir o único arquivo de predilecção. Mas a reflexão crítica acerca das formas contemporâneas de instrumentalização da vida pode reforçar a sua radicalidade, caso se proponha a encarar com seriedade essas formações antigas e recentes do capitalismo, como a escravatura e a

49. Bernard Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Présence africaine, Paris 1993.

colonização. Com efeito, no *modus operandi* do capitalismo colonial, constata-se como foi constante a recusa de instituir a esfera do vivo como um limite à apropriação económica. A escravatura, por sua vez, foi um modo de produção, circulação e distribuição das riquezas assente na recusa de institucionalização de algum tipo de domínio do «não apropriável». Sob todos os aspectos, a «plantação», a «fábrica» e a «colónia» foram os principais laboratórios nos quais foi experimentado o devir autoritário do mundo, tal como se observa hoje em dia.

Como se constata, a crítica pós-colonial é uma constelação intelectual cuja força e fraqueza provém da sua própria eclosão. Resultado da circulação dos saberes entre diversos continentes e através de diversas tradições anti-imperialistas, é como um rio de múltiplos afluentes. Essa crítica salienta dois pontos. Em primeiro lugar, alumia claramente a violência inerente a uma ideia particular da razão de que o fosso colonial separa o pensamento ético europeu das suas decisões práticas, políticas e simbólicas. Na verdade, como pode reconciliar-se a fé proclamada no homem e a leviandade com que se sacrifica a vida, o trabalho dos colonizados e o seu mundo de significações? A título de exemplo, é essa a interrogação formulada por Aimé Césaire, no seu *Discurso sobre o colonialismo*⁵⁰. Por outro lado, essa crítica frisa a *humanidade por vir*, aquela que deve advir da abolição das figuras coloniais do inumano e da diferença racial. Essa esperança no advento de uma comunidade universal e fraternal aproxima-se muito do pensamento judeu, pelo menos, na óptica de Ernst Bloch, e mesmo de Walter Benjamin – a dimensão teológico-política em falta.

Essa crítica também tenta desconstruir a prosa colonial, ou seja, a montagem mental, as representações e as formas simbólicas que serviram de infra-estrutura ao projecto imperial. Procura desmascarar o poderio de falsificação – em suma, a reserva de falsidade e as funções de fabulação sem as quais o colonialismo teria fracassado enquanto configuração histórica de poder. Revela que aquilo que aconteceu ao humanismo europeu manifestou-se sempre nas colónias sob a figura da duplicidade, da linguagem dupla e, muito frequentemente, da deturpação do real, sabendo-se também que a colonização não deixou de mentir ao seu próprio sujeito e ao sujeito de outrem. Os procedimentos de racialização do colonizado constituíam o motor dessa economia da mentira e da duplicidade. Com efeito, a raça representava a região selvagem do humanismo europeu, o seu Animal. Por conseguinte, a crítica pós-colonial tenta desarticular a ossamenta do Animal, desemboscar as suas moradas privilegiadas. Mais radicalmente, interroga-se: como se vive sob a égide do Animal? De que tipo de vida se trata e de

que tipo de morte se padece? Demonstra que, no humanismo colonial europeu, existe algo que deve designar-se por ódio inconsciente de si. O racismo, em geral, e o racismo colonial, em particular, constituem a transferência, para o Outro, desse ódio e desprezo de si mesmo. Ainda mais grave, a figura da Europa que a colónia (e, antes dela, a «plantação» sob o regime da escravatura) vivencia e com a qual se vai familiarizando gradualmente, em nada se assemelha à da liberdade, igualdade e fraternidade. Sob a máscara do humanismo e do universalismo, os colonizados não desvendam apenas um sujeito frequentemente surdo e cego. É sobretudo um sujeito marcado pelo desejo da sua própria morte *por intermédio* da morte dos outros. É também um sujeito para o qual o direito é quase sempre dissociável da justiça sendo, ao invés, um meio de induzir a guerra, conduzi-la e perenizá-la. Por fim, é um sujeito para o qual a riqueza é, sobretudo, um instrumento de exercício do direito de vida e de morte sobre os outros, como se evocará adiante.

Doravante, sabe-se que, em parte, a retórica do humanismo e do universalismo foi utilizada para acobertar a *força* – uma força que não sabe ouvir e não sabe transformar-se. Uma vez mais, é Fanon que mais se destaca na consideração dessa espécie de força necropolítica que, ao transitar pela ficção, adoece com a vida, ou ainda, num acto de reversão permanente, toma a morte pela vida e a vida pela morte. Motivo pelo qual a relação colonial oscila constantemente entre o desejo de explorar o Outro (formulado como racialmente inferior) e a tentativa de eliminá-lo, exterminá-lo. A terceira característica da crítica pós-colonial reside no facto de que é um pensamento da *imbricação* e da *concatenação*. Nesse aspecto, opõe-se a uma certa ilusão ocidental segundo a qual só haveria sujeito mediante o retorno circular e permanente a si mesmo, a uma singularidade essencial e inexaurível. Inversamente, essa crítica sublinha o facto de que a identidade nasce da multiplicidade e da dispersão; que o retorno a si mesmo só é possível no *entremeio*, no interstício entre a marcação e a desmarcação, na *co-constituição*. Nessas circunstâncias, a colonização não se revela unicamente como uma supremacia mecânica e unilateral, que impõe ao subjugado o silêncio e a inacção. Pelo contrário, o colonizado é um indivíduo que vive, fala, tem consciência, actua e cuja identidade resulta de um movimento triplo de efracção, extinção e reescrita de si mesmo.

Como tal, a universalização do imperialismo não se explica exclusivamente pela violência e coerção. De facto, por motivos mais ou menos válidos, muitos colonizados aceitaram tornar-se cúmplices conscientes de uma fábula que os fascinava em diversos aspectos. A identidade do colonizado, bem como a do colonizador, constitui-se na encruzilhada

50. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 2004 (1950).

entre a elipse, o desprendimento e a retoma. Esse vasto campo de ambivalência e os considerandos estéticos dessa imbricação e os seus efeitos paradoxais têm sido alvo de inúmeras análises. A crítica do humanismo e do universalismo europeus no pensamento pós-colonial não é um fim em si, lança os fundamentos de uma nova interrogação acerca da possibilidade de uma *política do semelhante*. O reconhecimento do Outro e da sua diferença é preliminar a essa política do semelhante, tal como se abordará também no capítulo seguinte. Essa inscrição no futuro, na busca interminável de novos horizontes do homem através do reconhecimento do outro fundamentalmente como homem, é um aspecto desse pensamento que muito frequentemente se olvida. Ora, é parte integrante da busca de Fanon, das *Œuvres poétiques* de Senghor, então prisioneiro num campo de concentração alemão (o Front Stalag 230), das meditações de Edward Said no ocaso da sua vida ou, mais recentemente, das considerações de Paul Gilroy acerca da possibilidade de uma vida convivial, num mundo que é agora multicultural e heterogêneo (*Postcolonial Melancholia*). Deparamo-nos com as mesmas tónicas em grande parte do pensamento afro-americano que, aliás, se depara com a dificuldade de reapropriação dos legados da escravatura e do racismo, para dispô-los ao serviço da resistência dos dominados sem, no entanto, cair na armadilha da racialização e da globalização da raça.

Pode alvitrar-se que, sob muitos aspectos, o pensamento pós-colonial é um pensamento-mundo, mesmo se, à partida, não aplica esse conceito. Em primeiro lugar, demonstra que não existe qualquer disjunção entre a história da nação e a história do império. O Napoleão do restabelecimento da escravatura e Toussaint Louverture, o representante da revolução dos direitos do homem representam as duas faces da mesma nação e do mesmo império colonial. O pensamento pós-colonial revela como o próprio colonialismo foi uma experiência planetária e contribuiu para a universalização das representações, técnicas e instituições (o caso do Estado-nação, da mercadoria nas suas espécies modernas). Indica-nos que, na base, esse processo de universalização – longe de ser unilateral – foi paradoxal, povoado por toda a laia de ambiguidades. Além disso, no que se refere ao Atlântico, à «colónia» acresce outra agregação do poder – a «plantação», unidade central de uma era anterior que poderia designar-se por era da protoglobalização. A crítica pós-colonial revela que a nossa modernidade global deve ser pensada muito além do séc. XIX, a partir do período ao longo do qual a mercantilização da propriedade privada se efectua juntamente com a das pessoas, na época do tráfico de escravos. A era do tráfico atlântico é também a era das grandes migrações, mesmo que

forçadas. É o tempo da miscigenação forçada das populações, da cisão criadora em torno da qual surge o mundo crioulo das grandes culturas urbanas contemporâneas. É igualmente a era das grandes experiências planetárias. Como demonstra Paul Gilroy em *L'Atlantique Noir* ou ainda historiadores como Peter Linebaugh e Marcus Rediker (*The Many Headed Hydra*⁵¹), é o momento no qual homens, afastados da terra, do sangue e do solo aprendem a imaginar comunidades para lá dos laços da terra, abandonando o aconchego da repetição e inventando novas formas de mobilização e solidariedades transnacionais. Enquanto as colónias ainda não se tinham convertido nos grandes laboratórios da modernidade no séc. XIX, a «plantação» já prefigurava uma nova consciência do mundo e da cultura.

A par desses factores históricos, existem outros níveis de articulação de natureza teórica, designadamente o caso em que começa a esboçar-se um diálogo entre o pensamento pós-colonial e o pensamento afro-moderno, oriundo dos Estados Unidos e das Caraíbas. Esse pensamento afro-moderno é um pensamento do *entremeio* e do *entrelaçamento*. Reitera que só se pode apelar verdadeiramente ao mundo quando, por força das circunstâncias, se permaneceu com os outros. Nessas condições, «entrar em si mesmo», é antes de mais «sair de si mesmo», sair da noite da identidade, das lacunas do seu pequeno mundo. Deparamo-nos, então, com um modo de ver o mundo que assenta na afirmação radical da corpulência da proximidade, da deslocação, e mesmo do desmembramento⁵². Noutros termos, a consciência do mundo nasce da actualização daquilo que já era possível em mim, mas através do meu cruzamento com a vida de outrem, da minha responsabilidade em relação à vida de outrem e dos mundos aparentemente longínquos e, sobretudo, de pessoas com as quais, aparentemente, não tenho qualquer ligação – os intrusos.

Mas a crítica pós-colonial também é um pensamento do sonho: o sonho de uma nova forma de humanismo – um humanismo crítico que, acima de tudo, assentaria na partilha daquilo que nos diferencia, aquém dos absolutos. É o sonho de uma *pólis universal e mestiça*. Aquilo que Senghor preconizava na sua *Œuvre poétique* – o «renascimento do mundo» do qual fala, por exemplo, a sua «Oração às máscaras». Para que essa *pólis universal* exista, o direito universal de herdar o mundo no seu todo deve ser reconhecido a todos. Em contrapartida, o pensamento da pós-colónia é um pensamento da vida e da responsabilidade, mas sob o prisma daquilo que desmente ambos. Baseia-se em

51. Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *The Many Headed Hydra. Slaves, Sailors, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Nova Iorque, 2001.

52. Claude McKay, *Banjo*, André Dimanche, Paris, 2002.

determinados aspectos do pensamento negro (Fanon, Senghor, Césaire e outros). É um pensamento da responsabilidade, enquanto obrigação de responder por si mesmo, de afiançar os seus actos. A ética subjacente a esse pensamento da responsabilidade é a existência futura de si mesmo, com a memória daquilo que já se foi nas mãos de outro, com a memória dos sofrimentos infligidos nos tempos de cativeiro, quando a lei e o sujeito estavam segmentados.

Por fim, o pensamento pós-colonial não é um pensamento anti-europeu. Pelo contrário, nasce do cruzamento entre a Europa e os mundos que outrora fizeram parte dos seus territórios longínquos. Ao evidenciar como a experiência colonial e imperial foi codificada em representações, divisões disciplinares, as suas metodologias e os seus objectos, propõe uma leitura alternativa da nossa modernidade global. Apela à Europa para que viva responsabilmente aquilo que afirma serem as suas origens, o seu futuro e a sua promessa. Se, tal como a Europa sempre almejou, o objectivo dessa promessa consistir verdadeiramente no futuro da humanidade no seu todo, então o pensamento pós-colonial apela à abertura da Europa e ao relançamento incessável desse futuro, de modo singular, responsável perante si mesma, pelo Outro e perante o Outro. Como tal, a Europa já não é o centro do mundo. A sua soberania tornou-se ancilar. O mundo contemporâneo é definitivamente heterogéneo, ou seja, constituído por uma multiplicidade de enredos governados pela lógica dúplice do entrelaçamento e do desprendimento. Essa heterogeneidade implica a existência de outras formas de vida e de outros modos de pensar, outras possibilidades da vida. Actualmente, o Outro já não é aquele que produz e inventa a Europa quando a mesma toma a seu cargo pensar-se sob o signo do universal. O Outro é simultaneamente inerente à heteronomia absoluta e à similaridade e proximidade radical. Assim, a teoria pós-colonial deve efectivamente afirmar que a ideia da Europa é, ao mesmo tempo, tudo e mais alguma coisa, além do seu espaço e passado. Aquilo que define a Europa já não lhe pertence como coisa particular. Logo, nessa óptica, a universalidade não é mais do que a outra designação do descentramento. Então, a ameaça reside no confinamento entre fronteiras circunscritas de antemão; a obsessão da implantação em detrimento da preocupação com o lato e o Aberto.

Existe aquilo que poderíamos denominar de autobiografia da Europa, a forma como a mesma se escreve e autodesigna. No fundo, essa autobiografia (autodesignação) não é mais do que um mero campo polémico. Presentemente, a Europa já não representa o centro do mundo, salvo num mundo fictício. O centro do mundo deslocou-se para outra parte. Eis o contexto no qual a Europa deve relançar o seu produtivismo

de metáforas, através das quais procurou dizer-se e dizer o mundo, fazer-se ideia. Para não caducar, essa ideia deve constituir-se incessantemente objecto de uma reinterpretação. Temos de aceitar que ela seja arriscada por outras leituras além da sua, e só assim poderá enriquecer e constituir uma força de encantamento. Mas o alcance dessa força de encantamento será necessariamente a sua capacidade de contribuir para a abertura do mundo. Uma Europa que, ao proclamar *urbi et orbi* a sua vocação universal, se reinventa sob o signo da clausura que não interessa o mundo e que não se reveste de qualquer interesse para ele.

Por conseguinte, é necessário re-imaginar a Europa como uma multiplicidade sem limites externos, sem externalidade. É sob essa condição que espelhará o mundo e não um fragmento – seguramente significativo – dos infindáveis arquivos do mundo. A Europa deve procurar a sua definição num jogo periclitante, sempre outro, que frustra qualquer definição – uma contra-escrita que aniquila qualquer clausura e que, ao invés de encerrar o propósito, se formula como uma questão inacabada, em aberto. Essa definição deve permitir obrigatoriamente a inclusão do qualquer-outro na língua do ser. Deve ceder obrigatoriamente espaço ao absolutamente estrangeiro, caso pretenda abordar de outra forma as suas próprias possibilidades. Uma dessas possibilidades consiste na redacção da sua autobiografia com base no Outro, em resposta às questões que este lhe dirige. Dado que é a partir do Outro que toda a redacção do mundo causa verdadeiramente surpresa. Ao invés de se posicionar no pico da humanidade, a Europa deveria mostrar-se atenta ao que está por vir. A sua vocação – se é que o termo faz sentido – consiste em avançar, como afirmava Derrida, exemplarmente em direcção ao que ela não é, ao que actualmente se procura ou promete. Essa Europa não deve considerar as suas fronteiras como adquiridas, deve aceitar o acontecimento imprevisível, contribuindo assim para a abertura do mundo.

A dupla estrutura de incapacidade e de ignorância

Para concluir, retomemos a colonização e a sua pós-vida, visto constituir o cerne dos debates contemporâneos acerca da pós-colonialidade. Enquanto fórmula geral da supremacia, a colonização criou uma nova estrutura de acção e de sentido, um novo regime de historicidade (ou, antes, um novo prosaísmo). Esse processo de reordenação do campo no qual se desenrolam agora as interacções entre dominadores e

subjugados coloniais em nada atenua o conjunto dos costumes e das lógicas autóctones preexistentes. Foi fundamentalmente heterónimo. Não obstante essa tentativa de invenção de novos costumes ter suscitado novas constricções, também libertou novos recursos e obrigou os sujeitos coloniais quer a tentar beneficiar dessa situação, quer a contestá-los ou deformá-los, quer a fazer tudo isso em simultâneo ou, no mínimo, de modo paralelo⁵³.

Por outro lado, sabe-se que a colonização se definia, em larga medida, pelas linhas de fuga. Desde o início até ao fim, o regime colonial atravessou fases de fissuras, cisões e fendas que tentou colmatar e vedar permanentemente. Mesmo ao transformar-se num aparelho relativamente centralizado, continuava a ser acometido por lógicas da segmentação. Na maioria das situações, cada decisão apenas induzia a deslocação das linhas de fuga para outra parte. Um mundo de micro determinações, o mundo colonial também assentava na gestão dos pequenos e grandes temores, a produção e a miniaturização de uma insegurança partilhada tanto por dominadores quanto por subjugados. Esse temor estrutural e molecular advinha do facto de que sempre lhe escapava alguma coisa, que tentava incessantemente alcançar, promulgando continuamente novas leis e novas proscricções. E mesmo quando a alcançava, nunca estava certo de que se tratava do objecto em questão. O temor constante – e mesmo a paranóia – também resultava da *dupla estrutura de incapacidade e de ignorância* tão característica dessa forma de supremacia. Os senhores coloniais desconheciam, quase sempre, aquilo que na simples imitação constituía, na realidade, oposição; aquilo que na oposição aparente não passava de uma mera inversão; ou ainda aquilo que, assemelhando-se a uma revolta propriamente dita, emanava simplesmente de uma simples lógica do desejo. Desde o início até ao fim, o regime colonial viveu com a sensação de que algo das sociedades autóctones – independentemente da escala, da amplitude ou das dimensões – emanava do indeterminável.

Por conseguinte, a história da colonização não é apenas uma história de ambivalências e contingências, de grandes acasos e de extraordinários encontros, como tende a fazer crer uma certa crítica historiográfica e sociológica – documentada, amiúde erudita e, por vezes, ingénua. Nos impérios coloniais do séc. XIX existem elementos de novidade, modernidade e mesmo, em dadas situações, de coerência. Pelo facto de se proferirem, não se atenuam, de todo, os laços complexos urdidos entre a administração colonial e os seus sujeitos. Afastando-nos da suficiência positivista, é necessário reler a história do Ocidente fora do Ocidente, ao invés do discurso ocidental acerca da própria génese, das

53. Ler Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, op. cit., introdução.

suas ficções, das suas evidências por vezes desprovidas de conteúdo, das suas dissimulações, das suas astúcias e – vale a pena repetir – da sua *vontade de poder* (que, como ainda agora se sugeriu, está profundamente embutida numa estrutura de incapacidade e de ignorância). Porque, para lá da compilação das minudências empíricas, a crítica do colonialismo ou do facto imperial nada aventará acerca do colonialismo e do imperialismo, enquanto não enfrentar essa vontade de poder e a forma como as suas dimensões ontológica, metafísica, teológica e mitológica são constantemente alvo de deformação. Enquanto vontade de poder, a razão colonial é ao mesmo tempo religiosa, mística, messiânica e utópica. A colonização é indissociável das portentosas construções imaginárias e das representações simbólicas e religiosas através das quais o pensamento ocidental figurou o horizonte terreno. Por conseguinte, na crítica das situações coloniais e dos factos do império, existe lugar para uma crítica filosófica e ética e um exame circunstanciado daquilo que, na coisa, se consagrava como a sua chama interior. Na prática, essa lei interna era efectivamente deformada, desajustada, perturbada e a sua claridade era obscurecida, mas isso não passou de um assunto corrente e não axiomático. Ora, como foi possível constatar, o que a dinamiza no seu interior, o seu ímpeto, é largamente a raça – aquilo que, no fundo, governa a sua linguagem, os seus esquemas perceptivos, ou ainda as suas práticas. «Velhos» ou «novos», os múltiplos repertórios e as diferentes estratégias implementados pelos impérios coloniais, com vista a integrar as populações heterogéneas numa única entidade política, preservam simultaneamente as distinções e as hierarquias que só são providas de sentido à luz da incontornável realidade da raça.

A colonização era igualmente um sistema de signos que vários agentes tentaram decifrar incessantemente à sua maneira. Era dotada dos seus próprios modos de auto-representar a sua própria mitologia e tinha palavras através das quais se auto-designava. Sabia delegar competências aos substitutos nativos que a prolongavam. A relação colonial de supremacia não foi simples nem unilateral, evidenciando depressões. Tinha sempre um enredo: a vontade de poder e aquela que transmite ao sujeito questões gerais da força e do direito, do direito e da justiça, da justiça e da responsabilidade, da fragilidade e da potência, em suma, daquilo que antigamente se designava como «próprio do homem» e as suas relações com o seu semelhante. Paralelamente, a colonização também libertou forças, fluxos de riqueza, fluxos de desejos e crenças; o choque, o espanto, a sedução do poder e o apelo à assimilação. Os colonos e subjugados eram assolados tanto pelos desejos e crenças quanto pelos interesses. Em vez de se resumirem

a complexos político-econômicos, os diferentes regimes coloniais foram também complexos do inconsciente deixando, por isso, frequentemente, marcas indeléveis na imaginação dos colonizados. E, não obstante todo o peso da incerteza que envolvia as suas práticas, não passaram de escândalos sem consequências.

A supremacia colonial foi comparável a um estado de guerra⁵⁴. Em inúmeras situações, afigurou-se a uma guerra permanente e de fraca intensidade. Como o vencido procurou sempre prolongar indefinidamente a «relação conquistador-conquistado», pode afirmar-se que a «paz colonial» só se diferencia da guerra porque um dos campos não dispõe de armas⁵⁵, como se evocará no capítulo seguinte. Os nativos saíram desse confronto dilacerados, desintegrados e desfigurados. Os colonos, por seu turno, arriscavam-se a sair apenas quando tivessem arrasado tudo o que eram capazes de arrasar, dado que toda a prática colonial é animada por um ímpeto interno: a ebbriedade da força, uma emulação sombria de matar e, caso necessário, de perecer. Além da demanda do lucro, constitui-se sempre na crista de uma linha intensa: a linha fria da força e da destruição pura. Essa força, por vezes cega, cruza e inclui as linhas de fuga que, de resto, se julga capaz de bloquear, tal é a natureza da vontade colonial de poder. Assente na partilha entre posse de armas, por um lado, e a privação de armas, por outro, consiste agora na vontade de voltar a arriscar tudo. Como tal, essa vontade é uma aposta que arrisca a morte dos outros e a própria, embora a última implique sempre, alegadamente, a dos outros – uma morte delegada.

Numa humanidade à escala planetária, eis justamente as questões que nos são mais próximas, no próprio enigma do nosso presente e na sua capacidade mais característica de futuro. Com efeito, foi através da escravatura dos negros e da colonização – logo, de assuntos de ordem geral – que a nossa língua comum foi forjada e que os habitantes da terra foram justapostos, no âmbito de uma unidade tanto emblemática quanto problemática. Esses acontecimentos incitam-nos a aprofundar a interrogação acerca da questão das condições de uma confluência autêntica. Essa confluência não começa pelo esquecimento desmedido que nos converteria em sonâmbulos, nem por um revisionismo semi-ocultado pelos apelos ao positivismo científico, mas pelo desenraizamento recíproco. Por sua vez, a necessidade de tal desenraizamento exige a elaboração de um pensamento que seja, simultaneamente, profundamente histórico, filosófico e ético – memória e anti-memória, militante e anti-militante, político, anti-político e poético. Anti-militante

contanto que a relação com o passado se converta no passeio do proprietário pelo seu jardim. Mas político, na medida em que se visa o reencontro consciente com o passado, não apenas como aquilo que temos presente, mas também mediante a existência da possibilidade da partilha e do em-comum, por mais infinitesimal que seja.

54. Simone Weil, *Œuvres Choisies*, Gallimard, col. «Quarto», Paris, 1999, p. 419.

55. *Ibid.*, p. 420.

SAIR DA GRANDE NOITE

ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA

Achille Mbembe

Sociedade francesa: proximidade sem reciprocidade 79-99

O declínio de uma nação cristalizada 81

Liquidar o impensado da raça 89

Para uma partilha de singularidades e uma ética do reencontro 96

III.

Sociedade francesa: proximidade sem reciprocidade

Por que motivo, no século considerado de unificação do mundo sob a alçada da globalização dos mercados financeiros, dos fluxos culturais e da caldeação das populações, a França teima em não pensar a *pós-colônia* de forma crítica, ou seja, em última análise, a história da sua presença no mundo e a história da presença do mundo no seu seio tanto antes, quanto durante ou após o Império? Quais as consequências políticas, intelectuais e culturais dessa críspação e o que nos transmite acerca dos limites do modelo republicano e da sua pretensão de simbolizar um modo de universalismo? Quais as condições intelectuais que poderiam persuadir o velho universalismo à francesa a ceder lugar a essa alternativa incessantemente rechaçada: a de uma nação verdadeiramente cosmopolita, capaz de formular com termos inéditos, e em nome do mundo no seu todo, a questão da *futura democracia*?

Para dar resposta a essas interrogações, parte-se da ideia segundo a qual a problemática da futura democracia está profundamente associada ao futuro dessa instituição específica da *fronteira*² – motivo pelo qual é necessário entender tanto a relação entre a constituição do poder político e o controlo dos espaços, quanto a questão mais global de saber *quem é o meu próximo*, como tratar o *inimigo* e o que fazer do *estrangeiro*. A dificuldade inerente à *apresentação de resposta* relativamente a essas três figuras prende-se fundamentalmente com a forma como as democracias existentes lidaram com o problema da *raça*, como se abordou no capítulo anterior. Para manter tão longamente o modelo republicano como o veículo consumado da inclusão e da emergência para a individualidade, a República acabou por ser convertida numa instituição imaginária e subestimaram-se as capacidades originais de brutalidade, discriminação e exclusão.

1. Cf. *La Démocratie à venir*, Autour de Jacques Derrida (actas do colóquio organizado entre 8 e 18 de julho de 2002 no Centre culturel international de Cerisy-la-Salle), Gallée, Paris, 2004.

2. A esse respeito, consultar as reflexões de Étienne Balibar, *Europe, Constitution, Frontière*, Éditions du Passant, Paris, 2005.

O palco principal dessa brutalidade e discriminação foi a *plantação* sob o regime da escravatura e, posteriormente, a *colónia* a partir do séc. XIX. De forma muito directa, o problema formulado pelo regime da plantação e pelo regime colonial é o da funcionalidade da raça como princípio de exercício do poder e como regra da sociabilidade. No contexto actual, convocar a raça é apelar a uma reflexão a respeito do *dissemelhante*, daquele ou daquela com quem nada ou pouco se tem em comum – aqueles e aquelas que, apesar de estarem connosco, junto de nós ou entre nós, em última instância, não são dos nossos. Muito antes do Império, a *plantação* e a *colónia* constituíam um «alheios». Faziam parte do «longínquo» e da estranheza – de um além-mar. E é sempre na condição de limites extremos que surgem no imaginário metropolitano³. Presentemente, a *plantação* e a *colónia* deslocaram-se e mudaram-se de armas e bagagens justamente para esse local, no exterior da Cidade (*na periferia*). Essa deslocação torna mais complexa, mais do que o próprio passado, a delimitação das fronteiras internas e externas e, no seu decurso, suscita uma reformulação dos critérios da procedência, «visto que já não basta ser cidadão francês para ser considerado um francês – e um europeu – de pleno direito, e tratado como tal»⁴.

Por conseguinte, o propínquo e o longínquo, bem como a colonização – o mundo que a última gerou e aquele que lhe sucede – imbricam-se. Essa presença é paradoxal pelo facto de permanecer largamente invisível, mesmo quando se observa a estreita imbricação entre o alheios e o acá, a generalização do estranho, e pela sua disseminação e difusão no espaço – factores cuja consequência reside no agravamento da tensão fundadora do modelo republicano francês. Logo, não estamos perante a oposição entre universalismo e comunitarismo (como a ortodoxia tende, geralmente, a pensar), mas entre universalismo e cosmopolitismo (a ideia de um *mundo comum*, de uma *humanidade comum*, de uma *história* e de um *futuro que se pode oferecer através da partilha*). E a hesitação em transformar esse passado comum em história partilhada explica a incapacidade francesa de pensar a *pós-colónia*.

Esse argumento será desenvolvido em dois momentos. Inicialmente, defender-se-á que o problema daqueles que, apesar de estarem connosco, entre nós ou junto de nós, não são dos nossos, não obstante a existência de um passado comum, não foi resolvido, nem com a abolição da escravatura nem com a descolonização. A extensão da

cidadania aos descendentes de escravos ou nativos não provocou uma transformação profunda da forma como a França procede à figuração política da democracia. Também não induziu uma renovação das modalidades de instituição imaginária da nação. Essa é, de resto, a aporia inerente à lógica da integração e de assimilação que rege muitos debates passados e actuais acerca da presença dos estrangeiros no território nacional, e mesmo a procedência dos cidadãos franceses não brancos da República. Com efeito, a forma de universalismo que subjaz a ideia republicana parece só pensar o Outro (o ex-escravo, o ex-colonizado) «em termos de duplicação, de desdobramento até ao infinito de uma imagem narcísica» à qual se encontram subjugados os seus alvos⁵. Não obstante uma rica tradição filosófica acerca das relações entre o Outro e o Mesmo, no pensamento contemporâneo francês, os arquétipos do Outro ainda dependem largamente das figuras do exótico ou de categorias puramente essencialistas.

O declínio de uma nação cristalizada

Ainda agora se reiterou que a descolonização não encerrou a questão sobre o que fazer do passado comum depois de o mesmo ter sido relativamente renegado. Alude-se à colonização sabendo que o próprio termo é contestado. Com efeito, muitos se interrogam se, com o fim das tutelas formais, tudo terá sido verdadeiramente relacionado, se tudo terá recomeçado verdadeiramente, a ponto de se poder afirmar que as ex-colónias reabriram a sua existência e se afastaram do seu estado anterior. Para alguns, a resposta à questão é negativa. Colónia, neocolónia, pós-colónia: tudo consistiria na mesma encenação, nos mesmos jogos miméticos, com actores e espectadores diferentes (e ainda assim!), mas com as mesmas convulsões e a mesma injúria. A título de exemplo, é esse o ponto de vista dos militantes anti-imperialistas, para os quais a colonização francesa em África nunca chegou verdadeiramente ao fim. Teria simplesmente mudado de aparência, envergando a partir de então imensuráveis máscaras.

Para reforçar essa tese, cita-se, a esmo, a presença de bases militares em vários países de antiga ocupação francesa da região e uma extensa tradição de intervenções directas nos assuntos desses Estados, a emasculação da sua soberania monetária através de mecanismos como a Zona do Franco e o apoio à cooperação, a estruturação em rede e o clientelismo das suas elites, recorrendo a uma panóplia de instituições culturais e políticas (caso das instituições da Francofonia ou

3. Ler Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham (N. C.), 2008.

4. Jocelyne DAKHLIA, *Islamicités*, PUF, Paris, 2005, p. 8.

5. Jacques Hassoun, *L'Obscur objet de la haine*, Aubier, Paris, 1997, p. 14.

do Gabinete África da República Francesa), o activismo dos serviços secretos e de diversas redes de especulação, e mesmo criminosas, a participação directa nas políticas da violência e mesmo em dinâmicas de natureza genocida⁶. Não obstante o carácter por vezes polémico dessas afirmações, seria bucólico presumir que todas são infundadas. Como qualquer potência do mundo, França é um país cioso dos seus interesses ideológicos, estratégicos, comerciais e económicos. O primado dos seus interesses, tanto públicos quanto privados, comanda largamente a sua política externa. Historicamente, soube tirar proveito da vantagem inerente ao seu estatuto de antiga potência imperial para cimentar, com as classes dirigentes francófonas, relações desiguais seladas com o cunho ora da brutalidade, ora da venalidade.

Essa forma de supremacia pouco onerosa já era recomendada por Alexis de Tocqueville, em 1847, relativamente aos árabes: «A experiência já demonstrou milhentas vezes que, independentemente do fanatismo e do espírito natural dos árabes, a ambição pessoal e a cupidiz ganhavam muitas vezes ainda mais força no seu âmago, levando-os a tomar as decisões mais contrárias às suas tendências habituais, segundo escrevia. O mesmo fenómeno também se constatou sempre nos homens parcialmente civilizados. O coração do selvagem é como um mar perpetuamente revolto, mas no qual o vento nem sempre sopra do mesmo lado.» Reclamando também uma política que, ora adulando a sua ambição, ora distribuindo-lhes dinheiro, permita que «mesmo aqueles que, de entre eles, manifestam a sanha mais furiosa contra os cristãos tomem de rompante as armas por eles e se voltem contra os seus compatriotas⁷». Na África Subsariana, essa «reviravolta das armas» assumiu contornos diversos. Na maioria dos casos, integrava uma simples lógica de *corrupção mútua*. Do lado africano, o motor da venalidade consistia então na conjunção de duas pulsões culturais que antecedem o momento colonial: por um lado, o desejo ilimitado de aquisição dos bens e das riquezas; e, pelo outro, a reprodução a longo prazo de formas objectais de usufruto. Todavia, em inúmeras circunstâncias, a relação afigurava-se pura e simplesmente a uma panóplia de atitudes racistas fracamente ocultadas sob um paternalismo meritório. Posteriormente, sempre que necessário, França não hesitava em recorrer à força directa, e mesmo ao assassinio, para imortalizar os seus interesses.

Tanto o racismo cruzado de paternalismo e desprezo quanto a corrupção mútua – e mesmo o jogo da subserviência aparente da parte das elites africanas – estavam profundamente enraizados nas estruturas históricas de desigualdade que uma civilidade quase cerimoniosa dissimulava e ratificava constantemente. Mas a desigualdade constituía, simultaneamente, uma forma de intercâmbio e de doação. Nesse jogo da subserviência, cerimónias, indulgências, trocas, doações e contra-doações permitiam, por um lado, gerar novas dívidas e, por outro, urdir redes de dependência recíproca que propiciavam, além disso, uma relativa interculturalidade⁸. Por conseguinte, não seria correcto reduzir a análise das dinâmicas políticas e culturais das sociedades pós-coloniais francófonas de África unicamente às relações que as suas elites mantêm com França. Logo, as próprias relações sofreram incessantes transformações. Essa lenta transfiguração desenrolou-se erráticamente devido à falência financeira de vários Estados e à generalização das guerras predatórias em todo o continente, designadamente ao longo do último quartel do séc. XX. Mesmo se as redes de especulação tradicionais ainda não perderam terreno globalmente, já não podem agir como se África fosse uma «reserva de caça» francesa. Para preservar os grandes equilíbrios macroeconómicos (disciplina fiscal, controlo do endividamento público e da inflação), a liberalização das trocas, e mesmo o combate à pobreza, o peso dos funcionários internacionais aumentou, embora, de facto, as reformas que devem gerar mais competitividade naufraguem. As necessidades de reescalonamento da dívida, os processos de ajuste estrutural e as privatizações tornaram inevitável uma gestão multilateral da crise africana e das guerras e catástrofes humanitárias que, quando não são a respectiva causa, são, pelo menos, o seu corolário. Daí resultou um alargamento da influência das instituições internacionais (financeiras, à semelhança do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, ou especializadas na acção considerada humanitária) e o aparecimento de uma nova forma de governabilidade que também foi designada de «governo privado indirecto».

Logo, a África francófona já não constitui o «domínio reservado» de França. Doravante, mesmo os organismos como a Agência Francesa de Desenvolvimento – que constituía, outrora, um dos instrumentos privilegiados da presença económica do país em África – vêem-se obrigados a navegar no encaço das instituições multilaterais de

6. Oxfam France, *Agir Ici e Survie, L'Afrique à Biarritz, Mise en examen de la politique française: Biarritz, 8-9 novembre 1994*, Karthala, Paris, 1995; François-Xavier Verschave, *La Françafrique, Le plus long scandale de la République*, Stock, Paris, 1998; John Chipman, *French Power in Africa*, Blackwell, Oxford, 1989.

7. Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Paris, 1988, pp. 74-75.

8. Ver Jean-François Bayart, «Réflexions sur la politique africaine de la France», *Politique africaine*, n.º 58, 1995; e ID., «Bis repetita: la politique africaine de François Mitterrand», in Samy Cohen (dir.), *Mitterrand et la sortie de la guerre froide*, PUF, Paris, 1998.

9. Achille Mbembe, «Du gouvernement privé indirect», *Politique africaine*, n.º 73, 1999; e Béatrice Hibou (dir.), *La Privatisation des États*, Karthala, Paris, 1999.

financiamento. Face às contingências inerentes à opção de filiação à Europa, França é agora compelida a reduzir o copioso e dispendioso arsenal que, durante muito tempo, a converteu numa plena «potência africana». Tal como na época colonial, os dividendos provenientes dessa forma de supremacia afiguram-se actualmente muito insignificantes. Mais fundamentalmente, o país está a perder uma parte considerável da influência cultural que exercia outrora sobre as elites africanas. Essa perda deve-se, em parte, à sua incapacidade de apoiar os movimentos de democratização e, também, à sua política de imigração. Presentemente, já não existe um único grande intelectual africano disposto a celebrar, sem cerimónias, a aliança entre a «negritude» e o «francesismo», como Léopold Sédar Senghor não hesitava em fazer¹⁰. Os Estados Unidos são manifestamente os principais beneficiários dessa apostasia e, a esse respeito, apresentam três vantagens de que França quase já não dispõe.

A primeira reside na sua capacidade, quase ilimitada, de captar e reciclar as elites mundiais. Ao longo do primeiro quartel do séc. XX, as suas universidades conseguiram atrair para a sua esfera quase todos os melhores intelectuais africanos (incluindo aqueles de formação francesa) e mesmo os universitários franceses de origem africana, para os quais as portas das instituições francesas se tinham mantido fechadas¹¹. A segunda é de ordem racial: a imensa reserva simbólica que constitui a presença nos Estados Unidos de uma comunidade negra cujas classes média e burguesa se encontram relativamente bem integradas nas estruturas políticas nacionais e muito visíveis no meio cultural. Certamente que a referida comunidade continua a ser alvo de diversas formas de discriminação e que, mais do que as restantes, é a mais afectada pela pobreza urbana. Mas basta constatar o número de indivíduos de origem africana que, em dado momento, exerceu ou continua a exercer altas funções no exército, no governo federal, no Senado, no Congresso, na liderança de municipalidades importantes e mesmo no Supremo Tribunal para avaliar o hiato existente, nesse plano, entre os Estados Unidos e França.

Em muitos aspectos, a globalização cultural – cujo elemento mais dinâmico são os Estados Unidos – é, em domínios tão variados quanto a música, a moda ou o desporto permanentemente fomentada pelos produtos da criatividade das diásporas africanas instaladas no país desde a época do tráfico de escravos¹².

Às primeiras deslocações forçadas dos séculos da escravatura sucederam outras vagas migratórias oriundas das Caraíbas e, posteriormente, a partir da década de 1960, da África Subsariana anglófona. Em contrapartida, salvo o caso dos haitianos, as migrações francófonas são recentes, estando maioritariamente ligadas ao fenómeno de circulação das elites acelerado pela globalização. Por outro lado, coincidem com a viragem anti-imigração tão característica do último quartel do século europeu – anti-imigração que, em África, suscitou reacções de rejeição de França e daquilo que representa, mesmo se, por outro lado, a francofonia e a colonização francesa se apresentam como factores de diferenciação entre os africanos da América. As migrações também são características dos desescolarizados que, graças ao seu espírito empreendedor, estão a renovar a imagem de muitos bairros das grandes cidades americanas (como é o caso do Little Senegal, no Harlem, ou a presença de restaurantes etíopes e eritreus, nas principais metrópoles).

Devido à forte presença dos indivíduos de origem africana nos Estados Unidos, tornou-se impossível conceber a identidade americana sem aludir ao «Atlântico negro», ou seja, sem um reconhecimento explícito dos pilares transnacionais e diaspóricos da nação americana e da pluralidade das suas heranças¹³, opondo-se assim duas filosofias da nação e da presença no mundo: por um lado, um imaginário da nação em referência à *terra*, logo concebida em termos de fronteiras e territórios, e, por outro, um imaginário em referência aos *fluxos* e, por isso, largamente desprovido de território. Contrariamente ao que se passou em França, nos Estados Unidos, o imperativo de igualdade exigido para converter cada indivíduo numa entidade jurídica e num cidadão de pleno direito suscitou forçosamente essa forma de abstracção que representa a *sagração jurídica* do indivíduo – uma das pedras basais da ficção republicana. Obviamente que as políticas de discriminação positiva (*affirmative action*) são alvo de contestações, mas permitem assegurar uma certa visibilidade das minorias raciais e das mulheres nas diferentes esferas da vida pública e cultural.

Por fim, apresentam-se as portentosas instituições filantrópicas (fundações, igrejas e outras), sendo que algumas estão sediadas no continente. A maioria visa os meios universitários, as organizações da sociedade civil, os meios de comunicação social e mesmo os decisores (políticos, financeiros). Através dos subsídios que atribuem, os programas que apoiam e o etos que promovem, essas instituições desempenham um papel significativo na «aculturação à americana» dos militantes, homens de negócios, activistas e das elites africanas em geral.

10. Léopold Sédar Senghor, *Liberté*, vol. 5, Le Dialogue des cultures, Seuil, Paris, 1992.

11. Didier Gondola, «La crise de la formation en histoire africaine en France vue par les étudiants africains», *Politique africaine*, n.º 64, 1997.

12. Gina Dent (dir.), *Black Popular Culture*, Bay Press, Seattle, 1992.

13. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir*, op. cit.

Poder-se-ia sumular o conjunto dos factos enumerados com uma única expressão: a existência de estruturas de hospitalidade. Não se trata de subestimar a realidade da violência racial ou a persistência da ideologia da supremacia branca nos Estados Unidos. Também não se trata de ocultar os efeitos da reviravolta que o «combate ao terrorismo» representou. Por conseguinte, actualmente, França carece desse tipo de estruturas de hospitalidade¹⁴. A sua ausência explica-se, em parte, pela sua incapacidade de pensar a pós-colónia e, além disso, o mundo contemporâneo. Pelo contrário, são essas estruturas que tornam o modelo americano tão apelativo aos olhos das elites mundiais. Abre-se um fosso cultural crescente entre as elites africanas, em particular, e a França, cujo modelo lhes parece cada vez mais obsoleto no seio de uma Europa que se constrói com base no modelo de uma fortaleza¹⁵.

Presentemente, debruçemo-nos sobre a questão da língua, tal como se revela através do espelho da francofonia. Para tal, será essencial que nos distancie dos principais argumentos avançados pelo discurso ideológico dos nacionalismos pan-africanos. Segundo esse discurso, as línguas europeias faladas em África seriam línguas estrangeiras impostas pela força a populações desintegradas e submissas e representariam factores importantes de alienação e divisão. Além disso, só seriam impostas à consciência africana repelindo e marginalizando as línguas autóctones e o conjunto das reflexões religiosas, políticas e estéticas que as mesmas veiculavam. Num plano puramente político, a função da língua colonial consistiria na imposição da lei de um poder sem autoridade a um povo militarmente vencido. Para tal, não deve apenas provocar a morte das línguas autóctones que lhe resistem ou ainda apagar os seus vestígios. Deve ainda dissimular a sua própria violência, inserindo-a num sistema de ficções aparentemente neutras (humanismo, civilização, universalismo). Assim sendo, não poderia existir libertação política, económica ou tecnológica que não surgisse a par de uma autonomia linguística. Em contrapartida, a emancipação cultural não seria concretizável sem a identificação plena entre línguas africanas, nação africana e pensamento africano¹⁶.

Não se podem contestar as virtudes da língua, designadamente quando são exercidas num contexto de cruzamento imposto, de expropriação e de desapossamento, como aconteceu com a colonização. De

facto, nesse tipo de situação, existe sempre um equivalente linguístico da «virtude do sabre» (razias e destruições, torturas, mutilações, depurações e profanações). Logo, o raciocínio nacionalista/pan-africanista assenta numa série de equívocos. Para começar, subestima o facto de que, após vários séculos de assimilação progressiva, de apropriação, de reapropriação e de tráficos, o francês acabou por converter-se numa *língua africana de pleno direito*. Esse processo difere largamente do «francesismo» das diversas regiões de França, como trata Fernand Braudel, no seu estudo sobre a identidade de França¹⁷. As línguas, religiões e técnicas herdadas da colonização foram submetidas a um processo de *vernacularização* – indubitavelmente iconoclástico e, em inúmeros aspectos, destruidor, mas também portador de novos recursos, tanto no plano da imaginação quanto da representação ou do pensamento.

De seguida, longe de verem o seu poder de figuração impedido ou lacado, as línguas autóctones beneficiaram do processo de vernacularização do francês. Dessa imbricação nasce uma cultura crioula característica das grandes metrópoles africanas. No plano linguístico, a *crioulização* consiste numa transformação figurativa que implica inevitavelmente um relativo desperdício, uma dissipação e mesmo um obscurecimento do originário. Essa dissipação opera-se no seio de uma amálgama de objectos, formas e coisas. Por isso, num plano epistemológico e cultural, crioulação rima não com a produção mimética e a alienação – como o discurso africano do nacionalismo tende a fazer crer – mas com verosimilhança, verosimilitude, onomatopeia e metáfora. Agora, o discurso oficial francês sobre a língua francesa assemelha-se ao dos nacionalismos pan-africanos. Independentemente do facto de que, presentemente, o número de francófonos além-França seja superior ao número de franceses; ou ainda de que a língua francesa seja, actualmente, mais falada fora de França do que no respectivo território. Muitos franceses continuam a actuar e pensar como se fossem os proprietários exclusivos da língua, pelo que lhes é difícil compreender que o francês é hoje uma *língua no plural*; que ao propagar-se além-fronteiras francesas, enriqueceu-se, inflectiu-se e ganhou terreno em relação às suas origens. Não se tendo descolonizado – não obstante o fim do império colonial – França continua a promover uma concepção centrífuga do universal, largamente desfasada no que se refere às efectivas evoluções do mundo dos nossos dias.

Um dos motivos subjacentes a esse narcisismo cultural assenta no facto de que o francês foi sempre pensado relativamente a uma geografia

14. Didier Fassin, Alain Morice e Catherine Quiminal (dir.), *Les Lois de l'hospitalité*, La Découverte, Paris, 1997.

15. Une Malgache, «La "grandeur" de la France à l'aune d'un consulat: témoignage», *Politique africaine*, n.º 67, 1997 (consultar também a edição especial «La France et les migrants africains» do mesmo número da revista).

16. Ngugi Wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, op. cit., e Paulin Hountondji (dir.), *Les Savoirs endogènes*, CODESRIA, Dakar, 1994.

17. Fernand Braudel, *L'identité de la France*, vol. 3, «Espace et histoire», Flammarion, Paris, 2009 (1986).

imaginária que convertia França no «centro do mundo». No cerne dessa geografia mítica, a língua francesa veiculava alegadamente, por natureza e essência, valores universais (o Iluminismo, a razão e os direitos humanos, uma certa sensibilidade estética). Era essa a sua missão, mas também o seu poder: representar o pensamento que, distanciando-se de si mesmo, se auto-reflectia e pensava. Nesse brilho iluminado dever-se-ia manifestar uma certa iniciativa de espírito: que, num movimento ininterrupto, deveria conduzir ao aparecimento do «homem» e ao triunfo da ratio europeia e universal¹⁸. Por conseguinte, a República deveria constituir a brilhante manifestação dessa missão e dos valores que lhe eram subjacentes. A aliança entre a República e a língua foi tal, que se poderia alvitrar que a língua não criou apenas a República (o Estado), mas que ela própria se criou através da República. Num acto de transubstanciação, a República delegou a sua missão a um substituto, a língua francesa, que a representa e lhe dá continuidade. Logo, falar ou escrever em francês na sua forma mais pura, não é transmitir apenas a sua nacionalidade, é praticar de facto uma língua universal. É desvendar o enigma do mundo, discorrer sobre o *gênero humano*.

Essa relação metafísica com a língua explica-se pela dupla contradição na qual assenta o Estado-nação francês. Por um lado, parte da aliança entre a língua e o Estado tem a sua origem no regime do Terror (1793-1794). É dessa época que data o *reflexo do monolinguismo* – essa ideia caracteristicamente nossa, segundo a qual, considerando que a língua francesa é uma, indivisível e centrada numa norma única, tudo o resto não é mais do que uma algaravia. Noutros termos, haveria uma via – e uma única – de acesso ao sentido. Essa via só poderia triunfar sobre as ruínas das restantes línguas. Por outro lado, existe também a tensão, também ela herdada – pelo menos, parcialmente – da Revolução de 1789, entre o cosmopolitismo e o universalismo. Essa tensão constitui a base da identidade francesa. Na realidade, o universalismo à francesa não é o equivalente do cosmopolitismo. Em larga medida, a fraseologia do universalismo tem salvaguardado sempre a ideologia do nacionalismo e o seu modelo cultural centralizador: o parisiânismo. Durante muito tempo, a língua esteve imbuída dessa fraseologia do universalismo, manifestando e dissimulando paralelamente os aspectos mais chauvinistas. O triunfo do inglês como língua dominante do mundo contemporâneo deveria suscitar a tomada de consciência de que uma nacionalização excessiva da língua a converte necessariamente num idioma local, portador, nesse âmbito, de valores... locais.

18. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1990, (1966).

Outro motivo do declínio da aura francesa em África e no mundo é o cepticismo (tanto no mundo pós-colonial, quanto no Ocidente), ou ao menos a dúvida, em torno de qualquer ideal universalista abstracto. As lutas anticoloniais radicalizaram essa suspeita no plano prático. No plano teórico, a crítica pós-colonial e a crítica da raça (dois fenómenos intelectuais que, em França, continuam a ser confundidos erradamente com o terceiro-mundismo) acentuaram a falta de credibilidade da nossa ideologia. Ora, a reflexão manifestou-se durante muito tempo como se a *crítica pós-colonial* do universalismo (citando-a exclusivamente) nunca tivesse existido. Contemplando seriamente ambas as críticas, rapidamente se teria percebido que, por um lado, as línguas universais são aquelas que assumem o seu carácter «multilíngue»; e, por outro, como o destino das grandes culturas mundiais depende agora da sua capacidade de traduzir os idiomas do longínquo em algo que já não é estranho ou exótico, mas familiar.

Em múltiplas esferas da cultura, também se constatou o triunfo de uma sensibilidade cosmopolita que propicia largamente a globalização. Como se sabe, a globalização consiste tanto num processo de inter-relação dos mundos, quanto num processo de reinvenção das diferenças. Em última análise, um dos seus factores de êxito reside no sentimento que transmite a cada um e a cada uma de poder viver a sua fantasia, além de viver intimamente a diferença no próprio acto pelo qual é subsumida e sublimada. Por outras palavras, há uma feição de «nós» que se materializa à escala mundial – de forma privilegiada – no acto pelo qual se *partilham diferenças*. O acrisolamento da diferença e a sua partilha são possíveis visto que a distinção entre a língua e a mercadoria se apagou em larga medida – comungar de uma, equivale a participar na outra. Língua de mercado, mercado *da* língua, mercado *enquanto* língua, língua *sob a forma de* mercado, língua *como* desejo e desejo de língua enquanto desejo de mercado: em último caso, nada disso constitui mais do que uma única e mesma coisa, um único sistema de signos¹⁹.

Liquidar o impensado da raça

A discussão que ainda agora se desenvolveu motiva logicamente uma primeira conclusão: a presença do alhures no acá e do acá no alhures suscita uma releitura da história de França e do seu império. Actualmente, tende-se predominantemente para a sua reescrita elaborando uma história da «pacificação», da «valorização de territórios desocupados e

19. Marcel Hénaf, *Le Prix de la vérité*, Seuil, Paris, 2002.

sem senhores», da «difusão do ensino», da «fundação de uma medicina moderna», da «criação de instituições administrativas e jurídicas» e da implementação de infra-estruturas rodoviárias e ferroviárias. Esse argumento assenta na ideia antiga de que a colonização foi uma iniciativa humanitária e contribuiu para a modernização das velhas sociedades primitivas e moribundas que, entregues a si próprias, teriam acabado por suicidar-se. Abordando assim o colonialismo, permitimo-nos uma sinceridade íntima, de uma autenticidade inicial, para detectar melhor os alibis – nos quais somos os únicos a acreditar – de uma conduta sofredoramente imoral. Porque, tal como sublinhava Simone Weil, «a colonização começa quase sempre pelo exercício da força na sua forma pura, ou seja, pela conquista. Um povo, subjugado pelas armas, vê-se subitamente submetido às ordens de estrangeiros de outra cor, de outra língua, de uma cultura totalmente diferente, e seguros da sua própria superioridade. Posteriormente, como é necessário viver, e viver em conjunto, institui-se uma certa estabilidade, assente num compromisso entre a imposição e a colaboração²⁰». Segundo as premissas do revisionismo, hoje em dia sustenta-se que as guerras conquistadoras, os massacres, as deportações, as razias, os trabalhos forçados, a discriminação racial institucional, as expropriações e todas as espécies de destruições tenham sido a «adulteração de uma grande ideia» ou, como explicava outrora Alexis de Tocqueville, «necessidades deploráveis²¹».

Reflectindo sobre o tipo de guerra que pode e deve ser travada com os árabes, Tocqueville afirmava igualmente: «Devem ser empreendidos todos os meios de devastar as tribos.» E recomendar, em especial, a interdição do comércio e a «desolação do país». Segundo afirma: «Acreditado que o direito à guerra nos autoriza a assolar o país e que devemos fazê-lo destruindo as searas, na época da colheita, ou constantemente, fazendo incursões súbitas designadas de razias e que visam apoderar-se dos homens ou das tropas.» Logo, a sua exclamação não suscita espanto: «Deus nos proteja de ver alguma vez França comandada por um dos oficiais do exército africano!» Motivo que se explica porque o oficial que «tenha adoptado África, fazendo dela o seu palco, rapidamente acaba por contrair [a] hábitos, modos de pensar e de agir muito perigosos em toda a parte, mas ainda mais num país livre. Avesa-se e afeiçoar-se a um governo rígido, violento, arbitrário e rude²²».

Com efeito, é essa a existência física do poder colonial. Não se trata de uma «grande ideia», mas de uma espécie bem determinada da lógica

das raças na aceção de tratamento, controlo, separação dos corpos e mesmo das espécies. Na sua essência, trata-se de uma guerra que não é liderada contra outros seres humanos, mas contra espécies diferentes que, se necessário, teriam de exterminar-se²³. Motivo pelo qual, depois de terem analisado minuciosamente os procedimentos coloniais de conquista e ocupação, autores como Hannah Arendt ou Simone Weil puderam elaborar uma analogia entre esses procedimentos e o hitlerismo²⁴. Segundo Simone Weil, o hitlerismo «consiste na aplicação, por parte da Alemanha, no continente europeu, e mais globalmente nos países de raça branca, dos métodos da conquista e da supremacia coloniais²⁵». Para reforçar a sua tese, citam-se ainda as cartas redigidas por Hubert Lyautey em Madagáscar e Tonkin.

O facto de que, no plano cultural, a ordem colonial tenha sido inteiramente marcada pelas suas ambiguidades e as suas contradições é inquestionável²⁶. Actualmente, a mediocridade dos seus desempenhos económicos é largamente admitida²⁷. Será ainda necessário estabelecer uma distinção entre as suas diferentes fases. Depois de se firmar durante muito tempo nas sociedades concessionárias – cuja brutalidade e métodos de predação já não são actualmente negados – França viveu longamente na ilusão de que poderia construir o seu império a baixo custo (*empire-on-the-cheap*)²⁸. Deveriam ser os próprios colonizados a financiar a sua servidão. A partir de 1900, França rejeitara a ideia de programas de investimento nos territórios coloniais que teriam beneficiado de fundos da metrópole e teriam feito um uso intensivo dos recursos africanos. Só após 1945 eclodiu a ideia de um colonialismo «desenvolvente» (*developmental colonialism*) – e, ainda assim, tratava-se de uma economia de extracção, fragmentada e que operava em mercados cativos a partir de enclaves relativamente desagregados²⁹. O projecto foi rapidamente abandonado por, pelo menos, dois motivos: em primeiro lugar, pelos custos considerados demasiado elevados; depois, porque, em última análise, a lógica imperial era simplesmente insustentável. A longo prazo, porque as exigências nativas em matéria de direitos

20. Simone Weil, *Œuvres choisies*, op. cit., p. 419.

21. Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, op. cit., p. 77.

22. *Ibid.*, pp. 88-89.

23. Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer, Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris 2005.

24. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, col. «Quarto», Paris, 2002 (1967).

25. Simone Weil, *Œuvres choisies*, op. cit., pp. 430-431. Ver também as observações de Aimé Césaire sobre o assunto, *discours sur le colonialisme*, op. cit.

26. Anne Stoler e Frederick Cooper (dir.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Berkeley, 1997, pp. 1-56.

27. Herbert Frankel, *Capital Investment in Africa. Its Course and Effects*, Oxford University Press, Londres, 1938.

28. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Le Congo au temps des compagnies concessionnaires, 1889-1930*, Editions de l'ÉHESS, Paris, 1972.

29. Frederick Cooper, *Decolonization and African Society*, op. cit.

cívicos e de igualdade racial no seio de um espaço político único (o Estado-Providência) tinham como consequência a transferência para a Metrópole dos cultos que a última tentava abater nos próprios territórios coloniais, pelo que se explica, fundamentalmente, a decisão de descolonizar.

É, em parte, porque impera a ideia de que se estabeleceu nas colónias uma «civilização benfeitora» que se torna tão difícil decifrar os contornos da «nova sociedade francesa». O mesmo se passa com aquilo que se designa – para poder estigmatizá-lo melhor – de «comunitarismo». Mas a ideia de que o «comunitarismo» agrega, por exemplo, a totalidade dos muçulmanos em França fará algum sentido? Olivier Roy não estará certo ao afirmar que já não existe «comunidade muçulmana» ou «comunidade judaica» em França, mas populações dispersas, heterogêneas e globalmente pouco ciosas de unificação ou mesmo de se reconhecerem, acima de tudo, como comunidades religiosas? Acreditar-se-á verdadeiramente que é possível reconstituir o laço social, transformando a laicização no policiamento da religião ou do vestuário, ou que os problemas da imigração e de integração constituem sobretudo problemas de segurança? Como é possível que a figura do «muçulmano» ou do «imigrante» que domina o discurso público nunca seja a de um «sujeito moral» de pleno direito, mas se baseie sempre nas categorias depreciadoras que tratam os «muçulmanos» ou os «imigrantes» como uma massa indistinta que se pode, desde logo, desqualificar sumariamente?

É, aliás, essa forma de dividir os indivíduos que explica a dificuldade sentida na materialização do modelo cívico republicano e, por fim, é isso que dificulta tanto o processo de figuração política de uma sociedade dispersa numa multitude de opiniões cada vez mais divididas pelas questões sociais: a questão racial e a do islamismo. Ao mutilar assim a história da presença francesa no mundo e da presença do mundo no seu seio, transmite-se a ideia de que a missão de produção e de instituição da nação francesa – não sendo de todo uma experimentação contínua – já se concretizou há muito tempo e de que cabe unicamente aos recém-chegados integrar-se numa identidade que já existe e que lhes é oferecida em jeito de doação, devendo, por isso, demonstrar a sua gratidão e mesmo o «respeito pela nossa própria estranheza³⁰». Uma violência semelhante leva a pensar que o modelo cívico republicano teria, durante muito tempo, retomado as suas formas canónicas; ou ainda que tudo aquilo que questiona os seus fundamentos étnicos e racializantes emanaria pura e simplesmente do projecto tão desabonado de uma «democracia das comunidades e das

minorias», ou de uma forma de «etnicização» das questões que seriam sobretudo «sociais».

Os comentários tecidos anteriormente só podem revelar-se curiosos descartando a prodigiosa lógica de clausura (cultural e intelectual) que França viveu ao longo do último quartel do séc. XX. Esse refluxo nacionalista e provincial do pensamento enfraqueceu profundamente as suas capacidades de pensar o mundo e contribuir decisivamente para os debates sobre a *futura democracia*. As causas dessa miopia eram amplamente conhecidas, não valendo a pena enunciá-las aqui, bastando mencionar duas. Por um lado – e com algumas excepções – França não soube avaliar adequadamente o significado político da viragem da irrupção – nos diferentes domínios do saber, da filosofia, das artes e da literatura – das quatro correntes intelectuais que formaram a teoria pós-colonial, a crítica da raça, a reflexão sobre as diásporas e todas as espécies de fluxos culturais, bem como, numa escala menor, o pensamento feminista. O contributo dessas correntes para a teoria democrática, a crítica da cidadania e a renovação do pensamento sobre a diferença e a alteridade é indiscutível. Nessa óptica, o reconhecimento do facto de que, historicamente, o indivíduo se constitui como cidadão – através da mediação de um processo de subjectivação – é fulcral. Noutros termos, é cidadão aquele, ou aquela, que pode responder a título pessoal à questão «Quem sou eu?» podendo, ao fazê-lo, falar publicamente na primeira pessoa. Obviamente que não basta falar na primeira pessoa para existir como sujeito. Mas se essa possibilidade é pura e simplesmente negada, não existe democracia. Por outro lado, pelo facto de se ter negligenciado a importância desses pensamentos oriundos de outra parte (e que, no entanto, eram profundamente inspirados nos contributos da sua filosofia), França viu-se frequentemente incapaz de aumentar a sua reflexão acerca das relações entre a memória e a nação. A título de exemplo, como é possível não constatar que a *plantação* e a *colónia* constituem simultaneamente *lugares de memória* e *lugares de provação*? Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, se vivência a tentativa de devir sujeito, ou ainda de preocupação consigo próprio (autosubjectivação). Como é possível não constatar que a *plantação* e a *colónia* rejeitam radicalmente a possibilidade de pertencer a uma *humanidade comum*, essa pedra basilar da ideia republicana?

Na forma francesa do humanismo cívico (a República), a passagem do meu particular ao meu universal (*o homem em geral*) só é possível pela abstracção das diferenças individuantes. Assim, o cidadão é acima de tudo aquele, ou aquela, que está ciente de que é um ser humano igual aos outros e de que, além disso, dispõe da capacidade de discernir

30. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988, p. 289.

a respeito daquilo que é útil para o bem público. Todavia, as correntes de pensamento resultantes do encontro com o «todo-o-mundo», mostram que, no ponto em que essas ligações foram negadas ou esquecidas pela violência e a supremacia, a ascensão à cidadania não é automaticamente incompatível com a vinculação a essas diferenças individuais que são a família, a religião, a corporação e mesmo a etnia ou a raça. O sentimento de fazer parte da *societate do género humano* (a definição de si mesmo, em termos universais) não passa necessariamente pela abstracção das diferenças individuais. A abstracção das diferenças não é uma condição *sine qua non* da consciência de fazer parte de uma humanidade comum.

As mesmas correntes demonstram igualmente que caso se pretenda «abrir o futuro a todos», será necessário operar previamente uma crítica radical dos pressupostos que fomentaram a reprodução das relações de sujeição urdidas no Império entre os nativos e os colonos e, mais globalmente, entre o Ocidente e o resto do mundo. Essas relações impregnaram-se nas instituições militares, culturais e económicas. Mas eram particularmente visíveis nos dispositivos de coacção simbólica, ou ainda nos *corpora* de conhecimentos entre os quais o orientalismo, o africanismo ou a sinologia representam indiscutivelmente as metamorfoses mais conhecidas. Nesse plano, a futura democracia é aquela que tiver contemplado seriamente a missão de desconstrução dos saberes imperiais que outrora possibilitaram a supremacia das sociedades não europeias. Essa tarefa deve harmonizar-se com a crítica de todas as formas de universalismo que, hostis à diferença e, por extensão, à figura de Outro, atribuem ao Ocidente o monopólio da verdade, da «civilização» e do humano.

Ao operar uma crítica radical do pensamento totalizante do Mesmo, poder-se-ão lançar as bases de uma reflexão sobre a diferença e a alteridade, de uma prática da convivência, de uma estética da singularidade plural – multiplicidade dispersante que é mencionada amiúde por pensadores como Édouard Glissant ou Paul Gilroy³¹. Na era do unilateralismo e da sã consciência, poder-se-á relançar a crítica de todo o Soberano que, tentando passar pelo Universal, acaba sempre por produzir uma noção essencialista da diferença, enquanto medida e estrutura hierárquica destinadas a legitimar o assassinio e a inimizade. Essa Crítica é necessária porque abre as portas à possibilidade de uma democracia verdadeiramente pós-colonial assente na obrigação

de reconhecimento mútuo como condição de uma vida convivial³². Nesse tipo de democracia, a igualdade não consiste tanto «numa comensurabilidade dos sujeitos em relação a determinada unidade de medida» mas na «igualdade das singularidades no Incomensurável da liberdade», para aludir a Jean-Luc Nancy. Nesses contextos, enunciar o plural da singularidade converte-se num dos meios mais eficazes para negociar a Babel das raças, das culturas e das nações tornada inevitável pela longa história da globalização.

Se França pretende exercer um determinado peso no mundo por vir, é essa a direcção a tomar. Mas seguir esse caminho significa que terá de demolir o muro do narcisismo (político, cultural e intelectual) que ergueu ao seu redor – narcisismo que levaria a afirmar que o impensado emana de uma forma de etno-nacionalismo racializante. Essa aspiração de provincianismo é ainda mais surpreendente pelo facto de florescer na sombra de uma das tradições do pensamento político que, na história da modernidade evidenciou, mais do que qualquer outra, uma solicitude radical para o «homem» e a «razão». Acontece que, historicamente, essa solicitude destinada ao «homem» e à «razão» rapidamente demonstrou os seus limites sempre que foi necessário reconhecer a figura do «homem» no rosto de Outrem desfigurado pela violência do racismo. A vertente nocturna da República, a consistência inerte na qual a sua radicalidade se envisca, ainda é e continuará a ser a *raça*³³. A última é a página obscura na qual, colocado pela força do olhar do Outro, o «homem» se depara com a impossibilidade de saber em que consiste a essência do seu trabalho e das leis. Ora, acontece que, nesse país, uma inexpugnável tradição de universalismo abstracto, herdada da Revolução de 1789 e do regime do Terror, negou incansavelmente o facto brutal da raça, sob o pretexto de que a reivindicação do direito à diferença – independentemente do seu tipo – contradiz o dogma republicano de igualdade universal. De facto, aquilo que, em princípio, constitui a força do ideal republicano é a sua adesão ao projecto de autonomia humana. Como explica Vincent Descombes, o projecto de autonomia humana é o de uma «humanidade que seria a própria a formular; e a partir de si mesma, os princípios da sua conduta³⁴». Mas essa tradição finge ignorar que o «homem» se deixa identificar mediante figuras permanentemente diferentes e singulares, e

31. Édouard Glissant, *Poétique*, vol. 3, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990; ID., *Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1993 e Paul Gilroy, *After the Empire. Melancholia or Convivial Culture*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2005.

32. Paul Gilroy, *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

33. Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of North Carolina Press, Durham, 2004; Sue Peabody, «There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancient Regime», Oxford University Press, Oxford, 1996 e Sue Peabody e Tyler Stovall (dir.), *The Color of Liberty. Histories of the Race in France*, Duke University Press, Durham, 2003.

34. Vincent Descombes, *Le Complément du sujet*, op. cit.

que nenhum pensamento do sujeito ficaria completo ignorando que o mesmo só pode ser apreendido através de um distanciamento de si mesmo para outro igual e só poderia provar-se com base numa relação positiva a um alhures.

Para uma partilha de singularidades e além ética do reencontro

Segunda conclusão: se a vida da democracia faz parte de uma operação – a retomar incessantemente – de figuração do social, então pode afirmar-se que fazer-se entender, conhecer-se a si mesmo, fazer-se reconhecer e falar de si constituem aspectos centrais de qualquer prática democrática. Uma iniciativa de expressão, capacidade de se autoconferir uma voz e um rosto, a democracia é fundamentalmente uma prática da representação – um distanciamento em relação a outrem aos confins da imaginação de si mesmo, de expressão de si mesmo e de partilha, no espaço público, dessa imaginação e das formas que essa expressão assume. Nesse plano, dificilmente se pode pressupor que o ideal francês de humanidade cívica se concretizou, considerando que uma parte dos seus cidadãos é literalmente excluída da parte que é alvo da estima pública que dispensamos diariamente, como afirma Pierre Rosanvallon, «sob a forma de uma quota-parte de presença nas instituições culturais, nos programas escolares, nos entretenimentos mediáticos, nas paradas públicas» e outras políticas de assistência.

Uma vez mais, trata-se de frisar o facto de que a individualização normativa oculta largamente os efeitos desigualitários e culturalmente estruturantes do racismo que se inscreve marcadamente na forma ordinária das relações sociais e, sobretudo, na rotina burocrática. No campo ideológico, uma das formas de mascarar consiste precisamente na oposição do universalismo e do diferencialismo (comunitarista) ou ainda a arrefeirar-se a uma reafirmação, no abstracto, da igualdade de cada indivíduo perante a lei³⁵. Para que a *futura democracia* ganhe sentido e forma e para que nasça, na sua multiplicidade dispersante, essa nova nação que começa a constituir-se, aos nossos olhos, é necessária uma nova economia alargada da representação que considere todas as formas de produção e afirmação das identidades colectivas. Por enquanto, uma enorme massa de cidadãos, obscuros e invisíveis, aparenta-se literalmente aos estrangeiros no imaginário público – e isso numa época na qual a figura do estrangeiro se confunde perigosamente

com a do inimigo. Nessas condições, já não é possível assumir que o problema da representação incorrecta se resolverá através da nossa capacidade de actuar e de falar em nome de outrem. É necessário dissipar a opacidade que envolve a presença de cidadãos tornados invisíveis, no país, recorrendo a dispositivos que produzem diariamente formas de exclusão que nada, além da raça, justifica.

O reconhecimento das diferenças não é muito incompatível com o princípio de uma sociedade democrática. Esse reconhecimento também não significa que a sociedade agora funcione desprovida de ideias e crenças comuns. Na realidade, constitui um pré-requisito para que essas ideias e crenças sejam verdadeiramente partilhadas. Afinal, a democracia também significa a *possibilidade de identificação com o Outro*. Sem essa possibilidade de identificação, a República é inactiva. Além disso, entre outros, o processo de subjectivação – que, segundo se afirmou, é parte integrante do devir-cidadão – está submetido a particularismos reivindicados livremente. A globalização possibilita justamente a possibilidade de subjectivação das particularidades. O que é, efectivamente, o si mesmo na era da globalização que não o facto de poder reivindicar livremente esta ou aquela particularidade – o reconhecimento daquilo que, na nação que nos é comum, e mesmo no mundo que nos é comum, me diferencia dos outros? De facto, poder-se-ia aventar que o reconhecimento dessa diferença pelos outros é precisamente a mediação através da qual eu me torno *semelhante*. Fundamentalmente, a *partilha das singularidades é inclusive um pré-requisito de uma política do semelhante e do em-comum*.

Quanto ao resto, tal como explica Jean-Luc Nancy, a singularidade é simultaneamente aquilo que nós partilhamos e aquilo que nos partilha. Reconhecer a singularidade dos lugares de provação a partir dos quais nos constituímos historicamente enquanto nação, não significa que as «diferenças de ser» nos separariam uns dos outros. Motivo pelo qual Nancy definiu a «fraternidade» como a «igualdade na partilha do incommensurável», mas o incommensurável daquilo que cada um de nós tem de próprio. Segundo o autor, só existe «nós» no «em cada vez uma única vez» de vozes singulares. E concluir: o *ser-em-comum* emana fundamentalmente da *partilha*³⁶. Além disso, reduzir a insuficiência de figuração ou a base monística da cultura pública francesa, não equivale a endossar uma política cujo fundamento seria, acima de tudo, étnico, racial ou religioso; ou ainda práticas culturais manifestamente contrárias aos direitos humanos. Afinal, a recusa de validar a atribuição de uma explicação biológica ao social, a sua etnicização ou a sua racialização é legítima, mas só é concretizável tratando a questão da representação

35. Véronique de Rudder (dir.), *L'Inégalité raciste, L'universalité républicaine à l'épreuve*, PUF, Paris, 2000.

36. Jean-Luc Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988, p. 97. [Sublinhado do autor.]

incorrecta. E só a transição para o cosmopolitismo pode entrar, por um lado, a democracia das comunidades e das minorias e, por outro, a sua dupla dissimulação: uma democracia impregnada dos seus próprios preconceitos de raça, mas ignorante dos actos através dos quais pratica o racismo.

Tercelra conclusão: tanto o destino da democracia dependeu, a partir do séc. XIX, da figura do indivíduo dotado de direitos independentemente das qualidades, tais como o estatuto social, quanto a futura democracia dependerá da resposta que apresentaremos à questão de saber quem é o meu próximo, como tratar o inimigo e o que fazer do estrangeiro. A «nova questão do Outro» sob todas as suas figuras – ou ainda a presença de outrem entre nós, o aparecimento do terceiro – vê-se assim substituída, no âmbito da prática contemporânea de um mundo humano, de uma política do mundo. Nessas circunstâncias, as interrogações de ordem filosófica formuladas recentemente por Maurice Merleau-Ponty, conservam toda a sua actualidade política: «Como pode a palavra *Eu* conjugar-se no plural? [...] Como posso falar de outro *Eu* além do meu?» Quer queiramos ou não, actual e futuramente, as coisas passam-se de tal forma que o aparecimento do terceiro no domínio da nossa vida comum e da nossa cultura já não voltará a concretizar-se no anonimato. Esse aparecimento condena-nos a aprender a *viver expostos uns aos outros*³⁷.

França dispõe de meios para retardar essa ascensão em visibilidade, embora, no fundo, ela seja irretorquível. Logo, é necessário, o quanto antes, simbolizar essa presença de modo a que a mesma possibilite uma circulação de sentido. Esse sentido eclodirá à distância, a par de uma simples justaposição das singularidades e da ideologia simplista da integração. Se, tal como afirma Jean-Luc Nancy, o *ser-em-comum* resulta da partilha, então a futura democracia fundar-se-á não apenas numa ética do encontro, mas também na partilha de singularidades. Construir-se-á com base numa distinção clara entre o «universal» e o «em-comum». O universal implica uma relação de inclusão em qualquer coisa ou qualquer entidade previamente constituídas. O *em-comum* caracteriza-se essencialmente pela comunicabilidade e pela possibilidade de partilha. Pressupõe uma relação de co-filação entre múltiplas singularidades. É graças a essa partilha e essa comunicabilidade que produzimos a humanidade, que não existe por si só.

Para concluir: aduzindo ao facto de que aquilo que espera também é aquilo que se coaduna «com», não se privilegia nem uma certa forma

de multiculturalismo anglo-saxónico (*lógica do acotovelamento, da justaposição e da segregação*), nem uma certa forma de narcisismo à francesa (*lógica da duplicação, mas duplicação que não obsta a discriminação*). Neste momento, deve interromper-se essa reflexão para sustentar que, devendo fazer-se justiça tanto ao carácter absoluto singular do próprio, quanto à impropriedade comum de todos, como sugere Nancy, a democracia deve reencontrar aquilo que, originalmente, sempre a constituiu como um acontecimento ético. Talvez valesse a pena começar, nesse caso, por redescobrir o corpo e o rosto de outrem, sendo que além de representarem vestígios comunicantes da sua existência, representam também aquilo que o transforma no meu próximo ou, pelo menos, no meu semelhante. Talvez seja essa a condição para a consecução da missão de reconfiguração política do social que já não pode ser diferida. No que se refere à força do modelo francês do universalismo, emanará da capacidade de inventar formas constantemente inovadoras de coexistência humana. Actualmente, essa outra forma de compreender o sentido humano constitui o pré-requisito para qualquer política do mundo. Essa política do mundo gira em torno do cuidado que atribuiremos à unicidade de cada um, manifestada pelo rosto de cada um. Por conseguinte, a responsabilidade em relação ao outro e ao passado converter-se-á na órbita a partir da qual girará o discurso sobre a justiça e a democracia e a nossa prática.

37. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 400-401.

38. Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris, 2002, p. 176.

SAIR DA GRANDE NOITE

ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA

Achille Mbembe

O longo inverno imperial francês 101-139

Suspensão e discordância dos tempos 102

Convulsões de expressões plurais 110

Querelas bizantinas 117

Desejo de provincialização 122

IV.

O longo inverno imperial francês

No resto do mundo, a viragem pós-colonial nas ciências sociais e humanas concretizou-se há cerca de um quarto de século. Desde então, a crítica pós-colonial inspira inúmeros debates políticos, epistemológicos, institucionais e disciplinares nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e numa série de regiões do hemisfério sul (América do Sul, Austrália e Nova Zelândia, subcontinente indiano, África do Sul)¹. Desde a sua eclosão, esse pensamento foi objecto de interpretações muito diversas e suscitou, em intervalos relativamente frequentes, vagas polémicas e controversas – que, aliás, persistem – e mesmo contestações totalmente contraditórias entre si². Também engendrou práticas intelectuais, políticas e estéticas tão profundas quanto divergentes, a ponto de, por vezes, se questionar acerca dos elementos constitutivos da unidade³. Não obstante essa fragmentação, pode afirmar-se que, no seu núcleo central, a crítica pós-colonial visa aquilo que poderia designar-se pela *interpolação das histórias e a concatenação dos mundos*. Dado que a escravatura, e sobretudo a colonização (mas também as migrações, a circulação das formas e dos imaginários, dos bens, das ideias e das pessoas), desempenhou um papel decisivo nesse processo de colisão

1. Como exemplo dessa diversidade, ler Mabel Morán, Enrique Dussel, Carlos A. Jauregui (dir.), *Coloniality at Large and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham, 2008. Consultar também a síntese de Fernando Coronil, «Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization», in Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial, Une introduction critique*, Amsterdam, Paris, 2006; bem como Vinayak Chaturvedi (dir.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, Londres/Nova Iorque, 2000.

2. A título de exemplo, ler Simon During, «Postcolonization and Globalization: Towards a Historicization of the Inter-Relation», *Cultural Studies*, 14, 3-4, 2000, pp. 385-404; Harry D. Harootyan, «Postcoloniality's Unconscious/Area Studies' Desire», *Postcolonial Studies*, 2/2, 1999, pp. 127-147. Ver, mais recentemente, *New Formations*, n.º 59, 2006; PMEA (Publications of the Modern Language Association of America), n.º 122/3, 2007. Ler também o número especial de *Social Text*, 10, 2-3, 1999; o número especial de *American Historical Review*, 99, 1994. Consultar também Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, op. cit., e Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Boulder (CO), 1997.

3. Ler, em particular, Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford, 2001 e David Ludden (dir.), *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Permanent Black, Nova Deli, 2001.

e de imbricação dos povos, não é surpreendente que as tenha convertido nos objectos privilegiados dos seus estudos.

O sumo do pensamento pós-colonial não considera a colonização nem como uma estrutura imutável e anistórica, nem como uma entidade abstracta, mas como um processo complexo de invenção de fronteiras e intervalos, de zonas de passagem e espaços intersticiais ou de trânsito. Paralelamente, sustenta que, enquanto força histórica e moderna, uma das suas funções consistia na produção da subalternidade. Nos seus impérios, várias potências coloniais tinham instaurado uma subordinação assente em bases raciais e estatutos jurídicos por vezes diferenciados, mas sempre, e em última instância, inferiorizantes. Em contrapartida, com vista a articular as suas reivindicações à luz da igualdade, muitos sujeitos coloniais procederam à crítica dos erros que a lei da raça e a raça da lei (e a do género e a da sexualidade) tinham contribuído para criar. Logo, o pensamento pós-colonial analisa o trabalho concretizado pela raça bem como as diferenças assentes no género e na sexualidade no imaginário colonial, as suas funções no processo de subjectivação dos subjugados coloniais. Paralelamente, debruça-se sobre a análise dos fenómenos de resistência que marcaram a história colonial, as diversas experiências de emancipação e os seus limites, tal como os povos oprimidos se constituíram sujeitos históricos e influenciaram muito caracteristicamente a constituição de um mundo transnacional e diaspórico. Por fim, incide sobre a forma como os vestígios do passado colonial são actualmente objecto de um trabalho simbólico e prático, bem como as condições segundo as quais esse trabalho produz formas inéditas, híbridas ou cosmopolitas, na vida e na política, na cultura e na modernidade.

Suspensão e discordância dos tempos

Com a divisão relativamente estanque entre as disciplinas, o provincialismo relativamente acentuado dos saberes produzidos e ministrados em França (dissimulado, durante muito tempo, pela exportação dos produtos intelectuais de luxo tais como Sartre, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida ou Bourdieu) e a par do narcisismo cultural, França permaneceu longamente à margem dessas novas viagens da reflexão planetária. Até uma época recente, não tendo sido totalmente negligenciado, o pensamento pós-colonial tem permanecido, no mínimo, parcamente conhecido. Tratar-se-á de uma impertinência insolente ou de uma simples insolência simultaneamente ignorante? Ostracismo calculado, desenvoltura ou simples acidente? Até ao início do milénio,

nunca será alvo de qualquer crítica informada, nem de debate digno desse nome⁴. E, salvo alguns textos de Edward Said, quase nenhum teórico que se considere pertencer a essa corrente de pensamento ou aos seus diversos afluentes (*subaltern studies*, por exemplo) será traduzido⁵.

Acontece que quando a corrente começa a ganhar ascendência nos meios académicos e artísticos anglo-saxónicos, a França política e cultural, avançando num sentido oposto, entra naquilo que se poderia designar por «inverno imperial». Sob a perspectiva da história intelectual, esse inverno caracteriza-se por uma série de «suspensões», anátemas e grandes excomunhões saldadas pela regressão relativa de um pensamento francês de cariz verdadeiramente planetário. Sob esse prisma, é deveras significativa a suspensão do marxismo e de uma concepção das relações entre a produção do saber e o empenho militante herdado, não da década de 1960 como se tende a crer frequentemente, mas de uma longa história intimamente ligada à do movimento operário, do internacionalismo e do anticolonialismo. De facto, dado que o Império marcou profundamente a identidade francesa, sobretudo entre as duas grandes guerras mundiais, a sua perda (e, designadamente, a da Argélia) afigura-se a uma verdadeira mutilação no imaginário nacional, subitamente privado de um dos seus motivos de orgulho. Com o fim da colonização, França receia não vir a ocupar mais do que uma posição provincial nos equilíbrios mundiais. A história imperial – na qual, uma das funções consistia em enaltecer a glória da nação, pintar a galeria dos seus retratos heróicos, as suas imagens de conquista, as suas epopeias e as suas representações exóticas – é confinada a uma região periférica e marginal da consciência nacional. Grandes mistifícios, mortes e provações inúteis para uns, vergonha e culpa para outros – essa história só suscita preocupação junto dos sectores mais reacionários da sociedade francesa que, a partir da margem, tentam preservar a memória na nostalgia e melancolia.

Inversamente, a historiografia francesa pós-colonial tenta agora a não tratar a colonização como «um momento inquestionavelmente importante, mas, em última análise, tardio e “exógeno”, de uma longuíssima história “nativa”». Como se houvesse necessidade de um

4. A esse respeito, ler o artigo de Jacques Pouchepadass, «Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernité», *L'Homme*, n.º 156, 2000. Em pleno 2000, ver Marie-Claude Smouts (dir.), *La Situation postcoloniale, Les postcolonial studies dans le débat français*, Presses de Sciences, Po, Paris, 2007.

5. Todavia, consultar os textos de autores que reivindicam os seus *subaltern studies* coligidos in Mamadou Diouf (dir.), *L'Historiographie indienne en débat, Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Karthala/Sephis, Paris, 1999.

6. Ver Sophie Dulucq, Catherine Coquery-Vidrovitch, Jean Frémigacci, Emmanuelle Sibeud e Jean-Louis Triaud, «L'écriture de l'histoire de la colonisation en France depuis 1960», *Afrique &*

desprendimento súbito, não lhe é atribuído qualquer destaque no pensamento francês, no qual a partir de agora, ela desempenha uma mera função de exterioridade, dado que é realocada e situada do outro lado da fronteira, como que para marcar claramente o desaparecimento do Outro que, segundo se acredita, terá suscitado a colonização. Ainda mais grave é o facto de determinada crítica tentar atribuir à descolonização aquilo que designa por «derrota do pensamento» em França. Por um lado, a expressão mais flagrante dessa derrota residiria na desconstrução das duas assinaturas da modernidade ocidental – a razão e o sujeito – e na proclamação das diferentes mortes do homem, do sentido e da história, em particular na década de 1960. Por outro lado, e sob o mesmo prisma, essa «derrota» seria consequência da refutação do etnocentrismo ocidental, legitimada pela descolonização. Essa refutação – assimilada como uma diabolização e culpabilização do Ocidente – teria resultado na dissolução do «homem», «esse conceito unitário de abrangência universal», e na sua substituição pelo «homem diferente», pedra basilar de uma diversidade cultural sem hierarquia⁷. O relativismo cultural e a dispersão do sujeito humano numa série de singularidades irreduzíveis entre si teriam, por sua vez, favorecido o nascimento de projectos de transformação radical da sociedade, que se inculcariam no terceiro-mundismo e no esquerdismo⁸.

Quando, ao basear-se no pós-estruturalismo, na psicanálise e numa tradição do marxismo crítico, o pensamento pós-colonial desponha no mundo anglo-saxónico, muitos pensadores cujo interesse poderia ter sido suscitado – e entre os quais, alguns foram militantes do Partido Comunista, foram simpatizantes dessa formação política ou mantiveram contactos com organizações radicais e anti-imperialistas – apressaram-se a eliminar o esquerdismo, o marxismo e as suas metamorfoses, colocando o «terceiro-mundismo» em primeira linha⁹. Designadamente, à esquerda – onde a identificação das lutas e «causas justas» com o Partido Comunista tinha sido augusta – tenta-se

abandonar a adesão incondicional à dogmática marxista para formular novas posições críticas que permitiriam pensar o estalinismo e a política da União Soviética em termos que não retomassem pura e simplesmente a linguagem da direita e que não propiciassem uma nova fase da exaltação nacionalista. Nesse âmbito, o terceiro-mundismo é tão assimilado a um militantismo expiatório quanto ao ódio em relação a si mesmo e ao Ocidente. Essa categoria polémica surge em França num momento em que o fracasso do projecto revolucionário nos mundos extra-europeus já é inquestionável, ao passo que no país a ideologia dos direitos do homem é alvo de um desenvolvimento notável. Além disso, à concepção tradicionalmente anti-imperialista da solidariedade internacional¹⁰, uma parte dos intelectuais oriundos do marxismo opõem agora uma «mora de extrema urgência» (humanitarismo) que frisa intervenções pontuais precisamente no ponto no qual, em resposta à miséria do mundo, o projecto era uma construção antiga do socialismo. A partir de então, reina a convicção de que o único socialismo que pode existir fora do Ocidente é totalitário. Por conseguinte, de nada serve a pretensão de transferir as aspirações e utopias revolucionárias ocidentais para os movimentos de luta dos países não europeus.

É nesse contexto que, refertos de sarcasmos, Jean-Paul Sartre e, por seu intermédio, toda uma tradição de pensamento anticolonialista, são objecto de uma retractação retumbante¹¹. Anteriormente, Frantz Fanon, quase condenado ao ostracismo, dera início ao seu longo purgatório, não suscitando nada mais além do interesse de opiniões marginais e rapidamente sufocadas. No que se refere a Césaire, a elite tradicionalista não revela qualquer interesse pelo *Discurso sobre o colonialismo*, e ainda menos pela *Tragédie du roi Christophe* (1963) ou *Une saison au Congo* (1966), querendo apenas reter a imagem do homem que, voltando as costas aos alarmes da independência, decidiu converter a sua ilha num departamento francês. Salvo Sartre, Beauvoir e algumas partículas de Derrida, nenhum dos dois grandes movimentos que visam desconstruir a raça ao longo do séc. XX – o movimento dos direitos cívicos nos Estados Unidos e a luta global contra o *apartheid* – deixa vestígios frisantes na obra das personalidades do pensamento francês. Por conseguinte, ao abordar o estado racial em finais da década de 1970, Michel Foucault não despende uma única palavra com a África do Sul, que, no entanto, representa na época o único arquétipo «realmente existente» da segregação legal¹². De resto, é na América – e

histoire, vol. 2, n.º 6, 2006, p. 243. Ver também as teses de Jean-François Bayart sobre a «historicidade própria das sociedades africanas» em ID., *L'État en Afrique*, op. cit.

7. Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, p. 90.

8. Luc Ferry e Alain Renaut, «Préface à cette édition», *La Pensée* 68, Gallimard, Paris, 1988 (1965), p. 15.

9. Cf. o balanço crítico de Gérard Chaliand, *Les Mythes révolutionnaires du tiers monde*, Seuil, Paris, 1979; Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc, Tiers monde, culpabilité, haine de soi*, Seuil, Paris, 1983 e Carlos Rangel, *L'Occident et le tiers monde, De la fausse culpabilité aux vraies responsabilités*, Robert Laffont, Paris, 1982.

10. Ver também Yves Lacoste, *Contre les anti-tiers-mondistes et contre certains tiers-mondistes*, La Découverte, Paris, 1985 e Claude Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes, Colonialisés et anticolonialistes en France, 1919-1939*, L'Harmattan, Paris, 1982, ID., «Les intellectuels français au miroir algérien. Éléments pour une histoire des tiers-mondismes», *Cahiers de la Méditerranée*, n.º 3, Nice, 1984.

10. Régis Debray, *La Critique des armes*, Seuil, Paris, 1974.

11. Jean-Paul Sartre, *Situations V. Colonialisme et Néocolonialisme*, Gallimard, Paris, 1964.

12. Michel Foucault, *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1997.

não em Paris – que Maryse Condé, Valentin Mudimbe e Édouard Glissant – grandes figuras francesas ou francófonas identificadas com essa corrente, mesmo não se identificando com a mesma inteiramente – encontram refúgio e reconhecimento, e mesmo consagração.

Uma parte do humanismo colonial francês consistia em identificar e reconhecer, nos aspectos dos povos subjugados por França, o rosto múltiplo da humanidade e a fisionomia infindável da terra. No que se refere aos reformadores coloniais, em particular, o reconhecimento das diferenças entre grupos humanos não era, de todo, impeditivo da constituição de uma fraternidade assimétrica. A própria iniciativa colonial fora um assunto relativamente multirracial¹³. Desde o comandante de círculo ao intérprete, e mesmo ao governador; do atirador requisitado nas guerras de conquista ou de «pacificação» ao deputado do Palácio Bourbon, e mesmo ao ministro da República o rosto público do Império francês estava longe de ser totalmente pálido. No início da década de 1980, esse mistifório colorido não passa de uma recordação remota. O projecto de assimilação – que constituiria uma das pedras basulares do humanismo colonial francês e que tinha, mais do que se pretende reconhecer frequentemente, angariado a profunda adesão de muitos sujeitos coloniais – foi praticamente abandonado logo após a descolonização. As minorias são progressivamente ocultadas, recobertas com um véu de pudor que ofusca a sua visibilidade na vida política e pública da nação. No que se refere às antigas colónias de África, em especial, são abandonadas nas mãos dos seus tiranos, aos quais as classes dirigentes francesas concedem liberalmente o seu apoio político e ideológico, através de corrupção e intervenções militares. As classes dos dissidentes que, como Mongo Beti, denunciam marginalmente as violências neocoloniais, são ridicularizadas, quase pregando no deserto¹⁴. Quando a marginalização não é suficiente para chamá-los à razão, recorre-se sem hesitação à censura para silenciá-los¹⁵.

Observa-se o mesmo processo de recentralização francesa do pensamento na crítica daquilo que se designa, para efeitos de estigmatização, por «pensamento 68», que tem sido alvo de desacreditação,

precisamente no momento em que o pós-estruturalismo e a «*french theory*» inflamam a imaginação académica no resto do mundo. Ao passo que Foucault, Derrida, Barthes, Lacan e outros inspiram uma certa iniciativa de reflexão pós-colonial, em França, esses autores são objecto de um «processo» precisamente no momento em que essa corrente de pensamento enceta a releitura das suas obras no resto do mundo – outra prova da discordância dos tempos. Com efeito, são acusados de ser desordenadamente demolidores do Iluminismo e inimigos do humanismo. São recriminados pelo facto de terem liquidado o sentido e a transcendência, propiciado a chegada de um processo sem sujeito e inventado um mundo e uma história que nos escapam em todos os aspectos¹⁶. Quanto ao resto, desapontada com o espectáculo infeliz dos acontecimentos subsequentes à independência e dos resvalamentos autoritários dos novos regimes; persuadida de que foi essencialmente desencaminhada e que lhe foi ordenado que esquecesse, e mesmo renegasse, uma parte relevante dos intelectuais lamenta incessantemente os seus erros e acredita ter encontrado na cruzada anti-totalitária o seu novo caminho de Damasco.

Mas, na verdade, esse grande movimento de redistribuição dos mapas conceptuais e a transformação decisiva do espaço ideológico resultante iniciaram-se muito antes da descolonização propriamente dita. A última serve sobretudo de acelerador a uma dinâmica iniciada em plena década de 1930. Já nessa época, os meandros da democracia cristã, certas correntes liberais e dissidentes de esquerda se questionam acerca da natureza da URSS e das tentações subjacentes à democracia liberal¹⁷. Na sequência da Segunda Guerra Mundial, após o nazismo, uma parte considerável do pensamento francês é confrontada com a questão do comunismo na sua versão estalinista¹⁸. Mas é no decurso da Guerra Fria que a transição do antifascismo para o anticomunismo atinge um ponto irreversível. Para os intelectuais franceses, a leitura das relações internacionais efectua-se agora no âmbito de um antagonismo capitalismo/comunismo, por um lado, e de uma democracia liberal/totalitarismo, por outro¹⁹. Assinalada por acontecimentos como o processo de Kravtchenko e de Rousset, a revolta húngara e a Primavera de Praga essa dinâmica atinge o seu expoente máximo na

cap. «É preciso defender a sociedade».

13. A propósito desse fenómeno, W. E. B. Du Bois escreverá: «Em Paris, ladeei [Blaise] Diagne, que representa o Senegal – todo o Senegal, branco e negro – no Parlamento Francês. Mas Diagne é um francês que só é negro por mero acaso. Parece-me ser deveras sobranceiro em relação aos seus próprios wolof negros. Conversei com Candace, o deputado negro de Guadalupe, que é epidemicamente francês. Não tem convicções acerca da ascensão dos negros, excepto no contexto francês» (antologia *The New Negro: An Interpretation*, Albert e Charles Boni, Nova Iorque, 1925, p. 397).

14. Ler a sua revista *Peuples noirs, peuples africains*. Ver também Ambroise KOM, *Mongo Beti parle, Testament d'un esprit rebelle*, Homnisphères, Paris, 2006.

15. Mongo Beti, *Main basse sur le Cameroun, op. cit.*

16. No que se refere aos paradoxos da crítica do «pensamento 68» em geral, ler Serge Audier, *La pensée anti-68, Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2009 (2008).

17. Ler, a título de exemplo, o número especial da revista *Esprit* de Janeiro-Fevereiro de 1934; Boris Souvarine, *La critique sociale, 1931-1934*, *La Différence*, Paris, 1983 e Daniel Guérin, *Fascisme et grand capital*, Syllepse, Paris, 1999.

18. Ler, por exemplo, Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (1947) e *Les Aventures de la dialectique* (1955), in *Œuvres*, Gallimard, col. «Quarto», Paris, 2010.

19. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1987 (1965).

década de 1950 acentuando-se ainda mais posteriormente, na década de 1970, quando os arrependidos da «luta das classes» (intelectuais de percursos e interesses diferentes, mas que partilharam o facto de serem oriundos ou de terem sido próximos do marxismo-leninismo) operam a transição do filocomunismo e da fé laica no socialismo, invocando a dissidência e os direitos humanos. Num plano de crise das relações entre os intelectuais e os partidos de esquerda, munem-se do conceito de «totalitarismo», cuja utilização associam a uma militância polémica e a uma apologia da dissidência e dos direitos humanos, no âmbito dos países do Pacto de Varsóvia²⁰. A chegada do pensamento pós-colonial ao longo do último quartel do séc. XX coincide assim com a tentativa, em França, de saída dos marxismos (oficiais e de oposição) e o reconhecimento do pensamento pelo projecto anti-totalitário²¹. Contrariamente às instituições de Hannah Arendt, a maioria das teorias francesas do totalitarismo negligencia o fascismo e o nazismo e também o colonialismo e o imperialismo. Teoricamente desprovido, o conceito de «totalitarismo» funciona, acima de tudo, e salvo algumas excepções, como uma arma. A sua elaboração está subordinada aos imperativos da política interna francesa e é primeiramente utilizado para instruir o processo do marxismo²².

Os factores breve e anteriormente evocados atrasaram a difusão do pensamento pós-colonial em França e, além disso, perturbaram profundamente a recepção, acrescentando-se ainda que se poderia aludir aos motivos «epistémicos» inerentes às condições e modalidades de produção do saber sobre os mundos extra-europeus nas ciências sociais e nas humanidades durante a colonização e após a descolonização. Tal como demonstrou Pierre Singaravélou, o período de 1880-1910, ao longo do qual o cientificismo e a expansão colonial culminam, corresponde ao momento de institucionalização dos saberes acerca das colónias e as populações colonizadas²³. O objectivo central das «ciências coloniais» em França (a História, a Geografia, o Direito Legislativo, a Economia) incidia sobre as «raças atrasadas»²⁴. Por um lado, a sua

principal função consistia em contribuir para o enquadramento da diversidade humana e, por outro, para a ascensão através do conhecimento dessa humanidade primitiva ao nível dos «povos evoluídos»²⁵. Na sua base encontravam-se três postulados: evolucionista, diferencialista e primitivista²⁶. As «ciências coloniais» propriamente ditas desaparecem de cena progressivamente, na sequência da descolonização, pelo facto de serem substituídas frequentemente pelas «ciências da Guerra Fria». Todavia, ainda persiste a «grande cisão» que presidiu ao seu nascimento e que justificava a existência de um verdadeiro apartheid, não apenas dos conhecimentos, mas também das instituições. Quer tratando-se de disciplinas históricas, geográficas, jurídicas, etnográficas ou políticas a valorização da diferença e da alteridade constitui, sob um prisma epistémico, a pedra basilar de qualquer reordenação cognitiva dos mundos extra-europeus.

A diferença assenta na epistemologia fundadora das ciências. Facto que explica largamente a segregação entre os discursos e saberes acerca dos mundos outrora colonizados e os discursos e saberes sobre França. Além disso, dado que o espaço conferido aos estudos extra-europeus é um dos mais diminutos no dispositivo académico e cultural francês, esses saberes não são incorporados nem na «biblioteca nacional dos conhecimentos», nem numa verdadeira história-mundo²⁷. Inversamente, predomina agora uma topografia dos saberes assente numa nova distribuição do mundo em «vertentes culturais» (*area studies*), existindo a mesma lógica de discriminação e confinamento nos espaços reservados em matéria de dispositivos institucionais e de edição. Os institutos e os centros de investigação sobre os mundos extra-europeus funcionam como minorias marginalizadas no âmbito de um dispositivo universitário, enquanto a maioria das grandes obras científicas ou dos artigos sobre os mundos pós-coloniais se vê confinada, pela maioria das disciplinas, a um grupo distinto de revistas e editoras²⁸.

Intelectual e culturalmente, França procura agora alimentar o patriotismo e incrementar a sua «função imaginária», noutra parte que

20. Michael Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche, L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Agone, Marseille, 2009. Ver também Julian Bourg, *From Revolution to Ethics: May 68 and Contemporary French Thought*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Kingston, Londres, Ithaca, 2007.

21. Nesse plano, ler Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, designadamente, o cap. 1: «O marxismo: balanço provisório».

22. Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique*, Bourgois, Paris, 1990; Claude Lefor, *La Complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999 e ID., *L'invention démocratique, Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981.

23. Pierre Singaravélou (dir.), *L'Empire des géographes. Géographie, exploration et colonisation, XIXe-Xxe siècles*, Belin, Paris, 2008.

24. Ver Lewis Pynson, *Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion, 1830-1940*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993; Michael A. Osborne, *Nature, the Exotic,*

and the Science of French Colonialism, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

25. No que se refere aos seus paradoxos e ambiguidades, ler Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2002.

26. Isabelle Poutin (dir.), *Le XIXe siècle. Science, politique et tradition*, Berger-Levrault, Paris, 1995.

27. Daniel Rivet, «Le fait colonial et nous, Histoire d'un éloignement», *Vingtième siècle*, n.º 33, Janeiro-Margo de 1992, pp. 127-138; Catherine Coquery-Vidrovitch, «Plaidoyer pour l'histoire du monde dans l'université française», *Vingtième siècle*, n.º 61, 1999, pp. 111-129.

28. Uma marca desse anacronismo no período da «literatura-mundo», as prestigiadas edições Gallimard – contrariamente às Seuil – não foram além de um gueto editorial designado «Continents noirs» [1] (Continents Negros) para arrumar a maioria dos seus autores não brancos.

não no Império e nos seus vestígios dos recursos. Talvez não se volte para si mesma inteiramente, mas é através da sua lente, que lhe serve de filtro, que faz a leitura de si mesma e do mundo. Entre 1980 e 1995, uma geração de universitários formados nas instituições francesas e maioritariamente composta por cidadãos franceses «de cor» e oriundos de minorias das antigas colónias, começa a analisar as consequências desse inverno cultural e intelectual. Alvos da «monocromia» e do sistema burocrático e do mandarinato em vigor nas universidades e centros de investigação, emigram para os Estados Unidos onde – quer tratando-se de *linguistic turn*, *self-reflexive moment* em Antropologia, ou da crítica feminista e dos *critical race studies* – as Humanidades e as Ciências vivem momentos de plena efervescência. Retornam às origens, retomando os pensamentos afro-americano, das Caraíbas anglofonas, dos mundos sino-indianos e latino-americanos e das novas interpretações da história e literatura francesas que emergem no âmbito da academia americana²⁹.

Convulsões de expressões plurais

Os comentários anteriores não se inserem numa lógica processual, visam contextualizar não apenas o descompasso existente entre a recepção dos estudos pós-coloniais em França, mas também o desfaseamento francês em relação a um mundo que, finda a descolonização, se reconstitui posteriormente, sob o modelo de circulação de fluxos fragmentados e diaspóricos³⁰. Enquanto França se dedica às suas problemáticas tradicionais da «assimilação» e da «integração», privilegia-se as «modernidades alternativas»³¹. É no início da década de 1990 que França começa a fremir timidamente a sua languidez pós-colonial. Como habitualmente, esse estremecimento repercute-se a partir das margens da sociedade. Numa fase inicial, repercute-se no domínio artístico e cultural. A enxertia de elementos culturais populares afro-americanos na cultura popular da periferia começa a produzir efeitos entre os jovens das minorias. Como acontece nas esferas da música, do desporto, da moda e da estilística do eu³².

Não restam dúvidas de que a época áurea da presença afro-americana no núcleo parisiense (a partir de 1914 até à década de 1960) já passou³³. O extenso período de soberania do *jazz*, do *reggae* e do *rhythm and blues* chega ao fim e a irrupção do *hip-hop* e a recepção das diversas variantes do *rap* não são totalmente desprovidas de ambiguidade. Mas certas figuras de proa dessa nova forma de expressão conferem uma tonalidade política indiscutível a esse género musical³⁴. Essa nova sensibilidade estética também é fomentada, mesmo que indirectamente, pela lenta ascendência do futebol (desporto mais popular em França) dos atletas negros e de origem árabe. Além disso, alguns deles não hesitam em participar em debates sobre racismo ou cidadania³⁵. À semelhança de certas figuras negras do basquetebol norte-americano e do atletismo americano e caribenho, desempenham um papel-modelo, pelo menos, entre os jovens da periferia confrontados com processos contraditórios de auto-identificação e assolados por uma vontade desenfreada de participar na sociedade de consumo, da qual a *global black culture* se converteu num índice planetário³⁶.

Essa fremência também se denota nas novas formas de luta das minorias, independentemente de pertencerem à categoria dos intrusos e *complete outsiders* (imigrantes legais ou clandestinos) aos quais é negado o direito de auferir direitos; ou à dos *sem-propriedade* da democracia francesa – aqueles que, apesar de serem nominalmente franceses, se consideram privados do usufruto pleno e integral dos benefícios simbólicos inerentes à cidadania, a começar pelo *direito à visibilidade*. Acontece que, desde meados da década de 1970, círculos de pensamento de extrema-direita desenvolvem a ideia segundo a qual a identidade nacional francesa seria maculada pelos imigrantes. Inicialmente alvitrada pelo Front National, a ideia vai ganhando gradualmente a direita republicana, infiltrando-se também numa parte considerável da esquerda, e mesmo da extrema-esquerda. Se, após os massacres das duas guerras mundiais, França tivesse organizado

33. Acerca desse período, ler Tyler Stovall, *Paris Noir. African Americans in the City of Light*, Houghton Mifflin, Nova Iorque, 1996. Posteriormente, consultar Dominic Thomas, *Black France. Colonialism, Immigration and Transnationalism*, Indiana University Press, Bloomington, 2007 e Bennetta Jules-Rosette, *Black Paris. The African Writers' Landscape*, University of Illinois Press, Urbana, 2000.

34. Manuel Boucher, *Rap, expression des lascar, Significations et enjeux du Rap dans la société française*, L'Harmattan, Paris, 1999 e A. J. M. Prévos, «Two Decades of Rap in France: Emergence, Development, Prospects», in Alain-Philippe Durand (dir.), *Black, Blanc, Beur: rap Music and Hip-Hop Culture in the Francophone World*, Scarecrow Press, Oxford, 2002, pp. 1-21.

35. Laurent Dubois, *Soccer Empire: The World Cup and the Future of France*, University of California Press, Los Angeles, 2010 e Lilian Thuram, *Mes étoiles noires*, Philippe Rey, Paris, 2010.

36. O que corresponde aproximadamente às observações de Paul Gilroy em *Darker than Blue*, op. cit. Ler também A. J. M. Prévos, «In It for the Money»: Rap and Business Cultures in France», *Popular Music and Society*, vol. 26, n.º 4, 2003, pp. 445-461.

29. Sobre as abordagens de historiadores americanos acerca da história contemporânea francesa, ler, por exemplo, o número especial dos *Cahiers d'histoire, Revue d'histoire critique*, n.º 96-97, 2005. Ver também os artigos coligidos no número especial de *French Politics, Culture and Society*, vol. 18, n.º 3, 2000, e em *Yale French Studies*, n.º 100, 2001.

30. Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

31. Dilip P. Gaonkar (dir.), *Alternative Modernities*, op. cit.

32. Heike Raphael-Hernandez (dir.), *Blackening Europe: The African-American Presence*, Routledge, Nova Iorque, 2003.

efectivamente uma imigração para responder à necessidade premente de mão-de-obra das suas indústrias, essa imigração teria sido realmente interrompida, após a crise petrolífera de 1974. Desde então, a imigração em França é apenas marginal – por intermédio dos reagrupamentos familiares, pedidos de asilo, estudos, entradas por motivos de turismo ou clandestinas.

Mas, a partir do momento em que a imigração já não é marginal, as leis tornam-se cada vez mais inflexíveis ao longo desse período álgido, pelo que cada ministro do Interior se outorga o dever de aprovar uma ou mais leis anti-imigração cada vez mais draconianas do que as anteriores. Além de interpor mais entraves à entrada, uma das consequências imediatas dessa sucessão de dispositivos legislativos e repressivos torna cada vez mais precária a vida dos estrangeiros já estabelecidos em França. Outrossim, ao longo das últimas duas décadas, a acumulação de leis e a envolvimento regulamentar produzem um número considerável de clandestinos que o Estado se encarrega de perseguir em nome do combate à imigração clandestina³⁷. Doravante, França vangloria-se pelas suas «quotas de expulsão»³⁸. É nesse contexto que alguns já não hesitam em falar de «xenofobia de Estado»³⁹.

Se a primeira forma de mobilização visa essencialmente o direito de auferir direitos (a começar pelo direito de permanência em França), a segunda (que surge no final da década de 1990) é uma luta pela visibilidade e contra a constituição de minorias e estereótipos. Incide directamente num não-dito primordial do modelo republicano francês: o «branco» implícito do francesismo. Com efeito, ao invocar o princípio constitucional francês de igualdade entre os indivíduos, as diferenças de origem, de raça (etnia), de género ou de religião entre os indivíduos e os grupos não podem ser levadas em linha de conta. A república deve ser laica e «color blind». O imperativo de igualdade requerido «para fazer de cada indivíduo um cidadão de pleno direito obriga a considerar os homens de forma relativamente abstracta. Todas as suas diferenças e distinções devem ser afastadas para só serem reconsideradas na sua qualidade comum e essencial: a de indivíduo autónomo»⁴⁰. As consequências dessa indiferença radical às diferenças são tais que a recolha de «estatísticas étnicas» é proibida por lei, e qualquer veiledade de programas de discriminação positiva é desacreditada⁴¹. O efeito perverso

dessa indiferença às diferenças constituía assim uma indiferença às discriminações.

Nesse plano, e até ao final da década de 1990, os meios de comunicação em geral e a televisão em especial constituem o palco principal de uma violência simbólica dúplice: por um lado, a violência da indiferença e da constituição de minorias, por outro, a violência inerente à produção de estereótipos e preconceitos racistas. Nessa altura, as minorias não são definitivamente invisíveis na televisão, mas surgem maioritariamente em programas musicais ou desportivos. Os negros, em particular, só surgem com frequência na televisão e no domínio público como comediantes, cantores ou saltimbancos. A sua participação na ficção, processa-se quase sempre em produções americanas e não francesas. O mesmo se passa na publicidade e nos programas diários. Os futebolistas e outros atletas também não estão repartidos muito diferentemente. São assimilados a «atiradores» modernos, dedicados à bandeira, mas paira sempre sobre eles a suspeita de que não estariam muito dispostos a entoar a *Marseillaise* a plenos pulmões.

O enquadramento dos árabes obedece a uma lógica paralela. Os preconceitos acerca da natureza agressiva do árabe e dos seus ímpetos incontroláveis constituem elementos duradouros dos dispositivos históricos de estigmatização. Por conta da sua alegada propensão à violação, o jovem árabe de origem imigrante magreбина representava uma fonte de insegurança dentro e fora da sua comunidade⁴². O próprio islamismo é menos assimilado como religião do que como cultura; ou quando isso acontece, a sua teologia preconiza um Deus veemente, colérico, inflamado de sangue e irracional. As sucessivas controvérsias a respeito do «véu islâmico» ou sobre a burca estão saturadas pela imagética orientalista outrora denunciada por Said. Permitem sobretudo encenar as violências que *esses* homens infligem a *essas* mulheres – violências que não se assemelham às «nossas violências»: excisão, casamentos forçados, poligamia, lei dos primogénitos, uso do véu, provas de virgindade, pelo que se manifesta compadecimento com a vulnerabilidade das «mulheres muçulmanas». Mas, sobretudo, receia-se que as mulheres francesas, por seu turno, possam ser objecto de uma violência sexista exógena, sendo ameaçadas no espaço público por agressores não brancos e não cristãos⁴³.

37. Didier Fassin, Alain Morice e Catherine Quiminal (dir.), *Les Lois de l'inhospitalité*, op. cit.

38. *Le Certe France-Id* (obra colectiva), La Découverte, Paris, 2009.

39. *Ier*, em especial, Olivier Le Cour Grandmoulin, *La République impériale. Politique et racisme d'État*, Payot, Paris, 2009.

40. Pierre Rosanvallon, *Le Peuple Intraouvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris, 1998, p. 13.

41. No que se refere a essas discussões, ler Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur*

la décolonisation des identités, Flammarion, Paris, 2009.

42. Nacira Guéni-Soullamas e Eric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, L'Aube, Paris, 2004.

43. A esse respeito, ler Elsa Dorlin, «Le grand strip-tease: féminisme, nationalisme, et burqa en France», in Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubekeur, Achille Mbembe e Françoise Vergès, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.

Por sua vez, a produção de estereótipos visa reencaminhar as minorias para as suas origens de «alhores» (em oposição ao acá) e atribuir-lhes uma alteridade irredutível. Esses estereótipos são posteriormente reciclados e reinterpretados como componentes da sua estranheza essencial⁴⁴. Além disso, as minorias constituíam o objecto de uma verdadeira integração no seio da sociedade que essa mesma estranheza correria o risco de contaminar a identidade francesa a partir de dentro. Segundo afirma a feminista Elisabeth Badinter, «o véu integral simboliza a rejeição absoluta de estabelecer contacto com o outro ou mais precisamente a rejeição da reciprocidade. [...] Nessa possibilidade de ser olhado sem ser visto e de poder olhar o outro sem que ele me veja, percebo sob o meu ponto de vista da satisfação uma fruição tripla do outro através da não reciprocidade, a fruição exibicionista e a fruição voyeurista [...]. Penso que são mulheres muito doentes, e falo a sério, e não acredito que nos caiba a nós determinar em função da patologia⁴⁵».

Ao contrário dos «franceses de gema», as minorias caracterizavam-se sobretudo pelo exotismo dos seus costumes, trajes e cozinhas; as tropicalidades dos lugares de onde são originárias, os frutos e perfumes frequentemente presentes na publicidade, quer tratando-se de destinos turísticos ou daquela que apresenta o cacau, a banana, os coqueiros, a baunilha, os camelos e as praias ensolaradas. A lógica dessas representações consiste em «reencaminhar os franceses não brancos para as causas [geográficas, climáticas ou] culturais da sua integração insuficiente na nação». A utilização consecutiva do qualificativo «étnico» para referi-los, bem como para designar as suas práticas, resulta desse facto estratégico. Por um lado, só é possível compreendê-la em referência ao não-dito segundo o qual «os franceses brancos não são "étnicos"⁴⁶». Por outro lado, tenta acentuar a sua inassimilabilidade. Em 1998, o Collectif Egalité, composto por artistas e intelectuais negros⁴⁷, insurge-se contra esse dispositivo simbólico. As lutas pela visibilidade e contra a constituição de minorias têm como ponto de

partida a ideia segundo a qual a nação francesa não existe tal como está, totalmente pronta: é, em grande parte, o somatório das identificações contraditórias que os seus membros reivindicam. Os últimos fazem-na existir concretamente pela maneira como essas formas contraditórias de identificação são encenadas e narradas. E, longe de constituir um obstáculo à existência de um espaço público, essas formas contraditórias são recursos para um aprofundamento da relação entre democracia, reciprocidade e mutualidade.

É também em inícios da década de 1990 que se traçam iniciativas paralelas no domínio académico. Uma geração jovem de historiadores começa a interessar-se pelo comércio das perspectivas entre (ex) colónias e (ex-) Metrópole, nas formas de colisão entre a memória e a história e na permanência e mutação das perspectivas coloniais na cultura popular francesa. Outros privilegiam o estudo das imagens e representações e tentam salientar o papel central do colonialismo na evolução da modernidade francesa⁴⁸. Essa óptica impele-os inevitavelmente a analisar o papel constitutivo desempenhado pela ideologia colonial na formação da identidade republicana. Posteriormente, partindo desse reconhecimento das relações entre republicanismo e Império, tentam compreender as novas formas híbridas resultantes da presença imperial francesa no mundo, ao explorar aquilo que designam de «fractura colonial». Por conseguinte, a sua iniciativa afasta-se de uma tradição muito enraizada da historiografia colonial francesa em, pelo menos, três planos. Inicialmente, pela forma segundo a qual essa geração estabelece a ligação entre a história colonial e a história metropolitana, turvando assim a confortável separação entre o estudo de acá e o de «alhores»; de seguida, pela maneira como faz repercutir os seus trabalhos no domínio público e contribui *ipso facto* para a constituição de um domínio de investigação semelhante à «public history»; e, por fim, pela forma como volta a problematizar o imaginário nacional francês⁴⁹.

Só no início do milénio, depois de ter suportado a indiferença e inúmeras hesitações, se constituiu uma crítica assente no pós-colonialismo. Logo, no campo da teoria em especial, *Da pós-colónia* – que se enquadra frequentemente sob a égide dos «estudos pós-coloniais» – dedica-se a três bezerras de ouro da ortodoxia pós-colonialista, designadamente, em primeiro lugar, à tendência para resumir a longa história das sociedades outrora colonizadas a um único momento (a colonização),

44. Ver os artigos de Frederick Cooper, «From Imperial Inclusion to Republican Exclusion? France's Ambiguous Postwar Trajectory», e de Didier Gondola, «Transient Citizens: The Othering and Indigenization of Blacks and Beurs within the French Republic», publicados in Charles Tshimanga, Didier Gondola e Peter J. Brown (dir.), *Frenchness and the African Diaspora. Identity and uprising in Contemporary France*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.

45. <www.assemblee-nationale.fr/13/commissions/voile-integral/voile-integral-20090909-2.asp>.

46. Relativamente a tudo o que foi referido anteriormente, ler a síntese de Éric Macé, «Postcolonialité et francité dans les imaginaires télévisuels de la nation», in Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubekir, Achille Mbembe e Françoise Vergès, *Ruptures postcoloniales*, op. cit.

47. Isabel Rigoni (dir.), *Qui a peur de la télévision en couleurs? La diversité culturelle dans les médias, Aux lieux d'être*, Montreuil, 2007 e Wayne Brekhus, «Une sociologie de l'invisibilité: réorienter notre regard», *Réseaux*, n.º 129-130, 2005.

48. Nicolas Bancel, Pascal Blanchard e François Delabarre, *Images d'Empire, 1930-1960*, La Martinière/La Documentation française, Paris, 1997.

49. Nicolas Bancel, Pascal Blanchard e Françoise Vergès, *La République coloniale*, Albin Michel, Paris, 2003 e Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire, *La Fracture coloniale*, La Découverte, Paris, 2005.

quando se trata de reflectir em matéria de concatenação das continuidades; de seguida, à prática do fetichismo e à fusão das duas noções de «resistência» e «subalternidade»; e, por fim, aos limites das problemáticas da diferença e da alteridade. Subjacente a uma exploração histórica, literária, política, filosófica, estética e escultural dos atributos do poder na sequência da descolonização, a obra opõe-se a toda uma tradição dos estudos pós-coloniais e aventa a hipótese segundo a qual uma das dimensões constitutivas – negligenciadas mais globalmente – da «condição pós-colonial» consiste na integração dos dominantes e dos seus sujeitos numa única «episteme». Crítica simultaneamente a dependência de um certo pensamento pós-colonial relativamente a categorias hipostasiadas da «diferença» e da «alteridade» e demonstra como, em matéria de exercício e de cultura do poder após a descolonização, a lógica da repetição se sobrepõe frequentemente à da diferença. A obra tende assim a complexificar o conceito de *agency* evidenciando como a acção dos subalternos, longe de ser preordenada à ruptura revolucionária, produz amiúde situações paradoxais. Em contrapartida, essas situações de enquadramento obrigam a um afastamento do falso dualismo, ou uma visão vitimária, ou uma visão heroica da subalternidade, em benefício de uma verdadeira crítica da responsabilidade⁵⁰.

Paralelamente, emergem outras tentativas, em especial, no domínio da crítica literária⁵¹. Observa-se, aliás, um interesse renovado pelos estudos histórico-filosóficos da raça⁵² e uma releitura das formas da sua cristalização na escravatura e as suas consequências póstumas⁵³, ou ainda nos processos de constituição contemporânea das minorias enquanto sujeitos políticos distintos⁵⁴. Por exemplo, em *La Matrice de la race*, Elsa Dorlin estuda a genealogia sexual e colonial da nação francesa no ponto de contacto da filosofia política, da história da medicina e dos estudos sobre o género. Sem reivindicar forçosamente uma procedência pós-colonial, esse trabalho repercute os estudos iniciados por essa corrente de pensamento que não se limitam a afirmar um vínculo estreito entre o patriarcado e o colonialismo, mas frisam

igualmente o carácter sexuado do processo de produção da raça e da nação. Por seu turno, Françoise Vergès repensa a distinção tradicional entre a nação republicana e o império colonial e sugere considerá-los não como esferas hermeticamente seladas e separadas, mas como uma unidade interactiva tanto sob o regime da escravatura, quanto durante e após a colonização. Na mesma altura, inúmeros trabalhos dedicam-se à forma como França trata os seus imigrantes e as suas minorias. Gradualmente, vai-se esboçando uma crítica da alteridade, tal como é produzida pela sociedade francesa nas práticas rotineiras – quer relativas à habitação, aos cuidados de saúde, à família, à gestão normal dos centros de retenção dos imigrantes e dos requerentes do direito de asilo, à vida quotidiana dos estrangeiros em situação de irregularidade e às experiências do racismo⁵⁵. Desde então, um conjunto de acontecimentos permitiu uma visibilidade acrescida do pensamento pós-colonial no âmbito de um público francês. Fenómeno em voga ou não, muitos anos após a publicação em língua francesa das obras de Edward Said, alguns textos importantes do corpus pós-colonial são finalmente objecto de tradução e de infindáveis debates⁵⁶. Muitos jovens investigadores produzem trabalhos originais apresentados em diversos colóquios, seminários e revistas.

Querelas bizantinas

Tal como se demonstrou, a irrupção do pensamento pós-colonial no domínio discursivo francês e os diferendos que suscita resultam de uma miríade de factores e não de circunstâncias contingentes. Todavia, recentemente, a crítica transitou do domínio estritamente literário e teórico para as ciências sociais. Durante essa transição, degenerou numa querela bizantina, dinamizada por um grupo de depreciadores, cujas investidas, amiúde desenvolvidas, não se privam de insinuações insidiosas e visam, acima de tudo, menoscar os autores de trabalhos que não tiveram o cuidado de ler adequadamente e ainda menos de compreender. Essa querela não surge, nem se desenvolve, num vazio ideológico. Sobretudo junto dos zelotes do anti-pós-colonialismo, os seus interesses não incidem simplesmente – nem mesmo primeiramente – sobre questões de saber e de conhecimento, como elucida

50. Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op. cit. Ver designadamente o prefácio à segunda edição, 2005, (pp. X e XI, em especial).

51. Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, PUF, Paris, 1999; Jacqueline Bardolph, *Études postcoloniales et littérature*, Champion, Paris, 2002 e Michel Beniamino e Lise Gauvin, *Vocabulaire des études francophones, Les concepts de base*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges, 2005.

52. Elsa Dorlin, *La Matrice de la race, Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La découverte, Paris, 2009 (2006).

53. Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage, Une utopie coloniale*, Albin Michel, Paris, 2001.

54. Cf. o estudo de Pap Ndiaye, *La Condition noire, Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris, 2008.

55. Ver, em especial, Didier Fassin e Éric Fassin, *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, La Découverte, Paris, 2009 (2006); e Didier Fassin (dir.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.

56. Homi Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot, Paris, 2008 e Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial*, op. cit.

Catherine Coquery-Vidrovitch numa obra muito comentada⁵⁷. Animados por um fervor perfeitamente pentecostal, recorrem sobretudo ao pensamento pós-colonial – como outros, antes deles, fizeram em relação ao «tercelro-mundismo» e ao «pensamento 68» – para polemizar, como acontece com o panfleto em tom dolo do africanista Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*⁵⁸. Na maioria dos casos, o último «fabrica» literalmente enunciados apodícticos, imputando-os, de seguida, aos autores que qualifica de autoridade de «pós-colonialistas», enquanto além de os últimos não se considerarem de todo filiados a essa corrente de pensamento, também nunca enunciaram realmente os argumentos que lhes são atribuídos e aos quais o nosso cruzado se dedica. Criticando um argumento que montou inteiramente segundo modalidades que nunca são explicadas, pode então construir uma frente de combate de aspecto homogêneo, mas que na realidade é imaginária e que inclui, para efeitos de polémica, textos e autores desenquadrados.

Quando existem esses interesses de conhecimento, como defende justificadamente Jean-François Bayart num ensaio precoce⁵⁹, os últimos não podem ser dissociados, como o autor parece sugerir, dos interesses éticos e filosóficos⁶⁰. Porque a colonização não era mais do que uma forma particular de racionalidade, com as suas tecnologias e os seus dispositivos. Também pretendia ser uma estrutura do conhecer, uma estrutura do acreditar, e mesmo como defendeu Edward Said, um sistema epistémico. De resto, reivindicava um duplo estatuto de jurisdição e de verdade. Como tal, existe efectivamente uma singularidade moral da colonização enquanto ideologia e prática da conquista do mundo e da subjugação das raças consideradas inferiores; e a crítica do conhecimento histórico das situações coloniais deve efectivamente alternar aquilo que Paul Ricoeur designava de «preocupação epistemológica» (própria à operação historiográfica) e a «preocupação ético-cultural» (que emana da análise histórica)⁶¹, sendo aliás aquilo que Ricoeur chamava uma «hermenêutica crítica». Trata-se de uma iniciativa à qual não é possível ficar indiferente, mas é legítima, bem como as críticas de tipo nominalista ou filosófico da colonização formuladas através das análises históricas, literárias, psicanalíticas ou fenomenológicas.

Com vista a desqualificar em massa «os estudos pós-coloniais», os seus bravateadores fomentam de boa vontade a amálgama entre essa

corrente de pensamento e o uso feito por determinados partidários franceses. Abordam designadamente a forma como a crítica pós-colonial é manipulada no real – e nomeadamente o facto de que, nas mãos dos seus partidários locais, esse pensamento tende a converter-se num instrumento de luta, confronto e rejeição. Numa cegueira conveniente, entre muitos aspectos, agem como se não existisse uma tradição dos «estudos pós-coloniais», que, desde a sua origem, substituiu incessantemente a história da colonização na perspectiva de uma história do imperialismo – ou, justamente, do anti-imperialismo⁶². Posteriormente, argumentando que, em muitas regiões do mundo, a colonização foi um processo breve, tentam minimizar o seu impacto e abrangência, que qualificam de superficiais sem que se saiba exactamente quais os critérios que permitem estabelecer historicamente esse balanço. Em ambos os casos, o objectivo consiste em negar à colonização qualquer função fundadora na história das sociedades autóctones; minimizar a violência e transformá-la num *acontecimento branco*; defender que os impérios coloniais não acrescentam muito de novo; que o colonialismo não passa de um caso particular de um fenómeno trans-histórico e universal (o imperialismo); e que o mundo imperial está longe de constituir um «sistema» onipotente, dado que é caracterizado por tensões e confrontos internos, e mesmo por impossibilidades e descontinuidades⁶³. Em seguida, como se essa categoria disciplinar fosse totalmente clara para si mesma, alguns sugerem o recurso à «sociologia histórica» para relatar os factos coloniais que reduzem quer a um simples problema de passagem do Império ao Estado-nação, quer a um simples inventário comparado das práticas de governação imperial⁶⁴.

Para tal, mobilizam figuras totémicas, como Max Weber e Michel Foucault, e tentam depois reacender a velha querela explicação/interpretação/compreensão que autores, como Paul Ricoeur, tinham

62. Trata-se de um modo de investigação que consiste em tomar como ponto de partida as formas de resistência aos três tipos de poder característicos do imperialismo colonial, nomeadamente o poder de conquistar e dominar, o poder de explorar e o poder de subjugar. Para uma avaliação, ler Barbara Bush, *Imperialism and Postcolonialism*, Longman, Londres, 2006; Patrick Wolfe, «History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Post-colonialism», *American Historical Review*, n.º 102, 2, 1997, pp. 388-420. Ver também no domínio histórico-literário, Elke Boehmer, *Empire, the National and the Postcolonial, 1890-1920*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2001.

63. Para uma formulação, por vezes, caricatural e polémica dessa posição, ler Jane Burbank e Frederick Cooper, «Nouvelles colonies et "vieux" empires», *Mil Neuf Cent, Revue d'histoire intellectuelle*, n.º 27, 2009 e Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales*, op. cit.

64. Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales*, op. cit.; Pierre Grosser, «Comment écrire l'histoire des relations internationales aujourd'hui? Quelques réflexions à partir de l'Empire britannique», *Histoire @Politique. Politique, culture, société*, n.º 10, Janeiro-Abril de 2010, <www.histoire-politique.fr>.

57. Ler Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Agone, Marselha, 2009.

58. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché, Enquête sur les postcolonialismes*, Stock, Paris, 2008.

59. Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales, Un carnaval académique*, Karthala, Paris, 2010.

60. Para uma tentativa de formulação filosófica desses interesses, ler Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, op. cit.

61. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 11.

tentado atenuar. Tratava-se de uma época – que se julgava volvida – na qual, as ciências sociais continuavam a ser severamente atraídas pelos modelos quantitativos e positivistas em vigor nas ciências da natureza⁶⁵. Além disso, como relembra Paul Ricoeur ou Michel de Certeau, a interpretação é uma marca da procura da verdade em história. O mesmo acontece com a dimensão narrativa ou literária de qualquer discurso histórico que comporta sempre, *a priori*, uma dimensão cognitiva⁶⁶. Além dos dois oficiais – Weber e Foucault – e sob pretexto de um apelo a uma releitura da «história imperial», na realidade, somos conduzidos à aliança entre Auguste Comte e o estruturalismo. Afinal de contas, não há qualquer necessidade de questionar os conceitos de verdade, realidade ou conhecimento para defender que a actividade científica é uma construção social. Além disso e, em larga medida, os factos só existem através da linguagem pela qual se exprimem e das descrições que os produzem. No que se refere ao qualificativo «histórico» subjacente a essa «sociologia», raramente se prende com os conhecimentos da crítica francesa da segunda metade do séc. XX. Ao frisar o facto de que, em história, não existe modo privilegiado de explicação, essa crítica defende que, em retorno, existe uma variedade de tipos de explicação⁶⁷. A «sociologia histórica» é um mero tipo de explicação entre outros. Tratando-se da análise das situações coloniais, não é forçosamente verdade que, nas escalas de observação, o pequeno pense melhor do que o maior, o pormenor tenha um valor superior ao da totalidade, e a excepção seja superior à generalização⁶⁸. Também não é verdade que «os estudos pós-coloniais» só se limitariam ao textualismo, à ideologia e à denúncia militante ou «compassiva», ao passo que a «sociologia histórica» trataria da «ciência» pura e «clínica». Em diversos níveis, tanto os «estudos pós-coloniais» quanto a «sociologia histórica» abordam representações, transmitem incessantemente considerações de ordem moral, nem sempre aplicam a distinção entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é tomado por verdadeiro, manipulam séries causais contingentes por definição e são, em suma, herdeiros de um mesmo género discursivo: a «filosofia crítica da história».

Aliás, pressupõe-se que «os estudos pós-coloniais» abordaram apenas os «discursos» e os textos, e não as «práticas reais», como se o discurso dos indivíduos não fizesse parte da sua «realidade» e como

se a análise das dimensões imaginárias da colonização ou ainda dos factos psíquicos ou iconográficos não fossem importantes para a reconstituição das representações e práticas dos agentes da época⁶⁹. Silencia-se assim o facto de que um dos objectos privilegiados dos «estudos pós-coloniais» é precisamente o estudo das transacções materiais e simbólicas e das interações subjectivas que, no contexto colonial, permitiam formar o vínculo colonial. Na verdade, muitos estudos que reivindicam essa corrente de pensamento dissecam – além do discurso, os textos e as representações – os comportamentos dos sujeitos coloniais e a suas respostas à pressão das normas coloniais, as diversas manobras de negociação, justificação ou denúncia que ostentaram incessantemente, muito frequentemente em contextos de incerteza, por vezes, radical⁷⁰. Mostram os sujeitos colonizados não só à luz das relações de produção, como também das relações de poder, sentido e de saber – todas as coisas que exigem, seguindo o próprio Weber, a aliança, logo de início de explicação, compreensão e interpretação⁷¹. A par da «sociologia histórica», existe então espaço para outros modelos (mistos) de explicação e interpretação das situações coloniais e dos seus dispositivos. Na experiência colonial, não existem «práticas sociais» (ou aquilo que os zelotes do anti-pós-colonialismo chamam «realidades concretas») que seriam apartadas dos «discursos», das linguagens ou das representações. Discursos, linguagens ou representações que, para além de serem componentes simbólicas e imaginárias na estruturação do vínculo colonial e na constituição dos sujeitos colonizados, constituem em si recursos de acção e práticas de pleno direito⁷².

Se, sob um ponto de vista epistemológico, a querela lançada em França pelos partidários do anti-pós-colonialismo é anacrónica, em contrapartida, é manifestamente sintomática, sob um ponto de vista cultural e político, dado que as suas atenções se centram agora na

69. «É preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída. Não há "o" real com o qual nos depararíamos sob condição de falar de tudo ou de certas coisas mais "reais" do que as outras, e que falharíamos, em benefício de abstrações inconsistentes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez, interrogar também o princípio, implicitamente admitido, com frequência, de que a única realidade a que a história deveria aspirar é a própria sociedade.» Para uma concepção alargada e sobre o real e as práticas, recomenda-se a leitura de Michel Foucault, *Dits et Écrits*, IV, 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994, p. 15.

70. Ler, por exemplo, Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1989; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

71. Max Weber, *Économie et sociedade*, vol. 1, *Les Catégories de la sociologie*, Pocket, Paris, 2003, designadamente, a primeira parte do cap. 1.

72. Sobre esse tipo de argumento, ler Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience, Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris, 1995.

65. Atracção que já foi fortemente questionada por Husserl, em plena década de 1930 – Ler Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976 (1936).

66. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 2002 (1975) e Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1991, cap. 2, em particular.

67. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie*, Seuil, Paris, 1996 (1971).

68. Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles, La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris, 1996.

própria identidade francesa, nos limites do seu modelo democrático e nas ambiguidades do seu universalismo republicano. Porque, no fundo, a querela a respeito do pensamento pós-colonial – como aquelas acerca da regulamentação do islamismo, do «véu islâmico» ou da burca, os debates patrocinados recentemente pelo Estado sobre a identidade nacional, a febre das comemorações ou os incontáveis projectos de monumentos, museus e estelas funerárias – é principalmente o sintoma de um quiasmo profundo no presente, e do mal-estar francês na mundialização. Esse quiasmo – outra designação daquilo que Ann Stoler qualifica como afasia – é uma consequência directa das doenças francesas da colonização, tal como se aludia antigamente às doenças do espírito⁷³. Encontra os seus efeitos privilegiados no confronto empenhado por dois desejos opostos: por um lado, o desejo de fronteira e de policiamento das identidades, sentido por uma neo-revisionista nebulosa e, por outro, o desejo de reconhecimento simbólico e de alargamento de uma *cidadania em suspenso*⁷⁴, sentido especialmente pelas minorias e pelos que as apoiam. Há um aspecto que une essas minorias fragmentadas: aquilo que entendem subjectivamente como uma condição de espoliação simbólica. Espoliação que, em França, é actualmente agravada pela aparente remanência e reprodução de práticas, sistemas de pensamento e representações herdados de um passado de inferiorização jurídica e estigmatização racial e cultural.

Desejo de provincialização

O desejo de fronteiras – e, consequentemente, de separação e provincialização – agrega correntes neo-revisionistas e provincialistas muito heteróclitas, cuja unidade assenta na rejeição quase visceral de qualquer visão além da ocidental, paralelamente ao próprio Ocidente e ao mundo dos outros. Essa constelação – que, na realidade, é um somatório de trajectórias com origens e destinos diferentes – reúne ideólogos oriundos de horizontes diversos. No seu seio encontram-se, a esmo, aqueles para quem a perda do Império e, em particular, da Argélia francesa foi sofrida como uma catástrofe, os marxistas dogmáticos – para os quais a luta das classes constitui o sentido oculto da história – os antigos partidários da esquerda proletária, os catequistas da laicidade e do modelo republicano, os defensores autoproclamados

dos valores ocidentais ou ainda da identidade cristã de França, das críticas da Europa materialista, das nostalgias do sagrado e da cultura clássica, dos leitores de Maurras e de Mau confundi-dos, dos membros da Académie Française, dos partidários do anti-americanismo de esquerda e de direita, dos cruzados anti-pós-modernistas e adversários do «pensamento 68», para os quais Auschwitz deve permanecer o eixo da memória colectiva do mundo ocidental e a metáfora fundadora da narrativa da reunião da Europa, diversas faces do extremismo francês (da esquerda insurreccional ao populismo aristocrático e aos monárquicos), retransmissores político-culturais e mediáticos tais como *France-Culture*, *Le Figaro Magazine*, *Le Point*, *L'Express* ou *Marianne*⁷⁵.

Recorrendo, sempre que necessário, ao uso liberal de estereótipos e de não-ditos racistas, essa nebulosa procura reacender o mito da superioridade ocidental formulando gritante e pusilanimemente a questão da procedência e da coesão nacional. Mas explorando, sobretudo, todo o conjunto das emoções e paixões populares, cultiva a quimera do «homem sem Outro» e de uma França desembaraçada dos seus imigrantes. Inversamente a uma tradição de pensamento filosófico, que se estende desde Maurice Merleau-Ponty até Emmanuel Levinas, e mesmo Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy, o novo «Outro» é, por definição, aquele com o qual ninguém pode identificar-se, cujo desaparecimento se deseja e cuja infiltração nas nossas formas de vida deve ser impedida em todas as circunstâncias, pois acabará por envenená-las. Nas linhas seguintes, examinar-se-ão sucessivamente determinados diferendos político-culturais em redor dos quais se articula a iniciativa neo-revisionista. De seguida, mostrar-se-á de que forma esses diferendos, por um lado, aludem constantemente a um controlo das identidades mais rigorosas e severas, preferencialmente sob a forma de proibições de todos os tipos e, finalmente, como influenciam negativamente a recepção do pensamento pós-colonial em França.

O primeiro diferendo incide sobre a descodificação do tempo do mundo e a caracterização do momento contemporâneo. Segundo as correntes neo-revisionistas, a nossa época será marcada por uma transformação qualitativa da violência mundial e por uma nova redistribuição planetária da ira. Em muitos aspectos, essa situação caótica equivaleria a uma guerra civil mundial e exerceria um impacto directo na natureza dos riscos de segurança pública aos quais França e outros países ocidentais se encontrariam expostos, arriscando-se a sobrevivência da própria «civilização ocidental». Uma das consequências dessa leitura ultrapessimista do momento contemporâneo é a

73. Ann Laura Stoler, «Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France», *Public Culture*, em publicação.

74. O termo «cidadania em suspenso» é utilizado aqui como uma carta em suspenso, que não chegou ao seu destino e que ficou, de facto, sem resposta.

75. Jean Birnbaum, *Les Maocidentels, Un néoconservatisme à la française*, Stock, Paris, 2009.

redefinição – em curso – do estrangeiro enquanto tipo social aparentado tanto ao imigrante clandestino (figura por excelência do intruso e do indesejável), quanto ao inimigo⁷⁶. O novo estatuto polêmico da figura do estrangeiro no imaginário e no terreno francês dos afectos, das paixões e das emoções é acompanhado por um desejo renovado da fronteira, bem como de uma reactivação das técnicas de separação e selecção que lhes estão associadas – designadamente, os *controles de identidade* e a lógica das expulsões⁷⁷. O estrangeiro não é unicamente o cidadão de um outro Estado: é sobretudo aquele que é diferente de nós, cuja perigosidade é real, do qual nos separa uma distância cultural comprovada e que, sob essas figuras, constitui uma ameaça mortal ao nosso modo de existência.

Aliás, as correntes neo-revisionistas e provincialistas estimam que, para corresponder às dimensões de segurança pública dessa angústia existencial, o Estado de direito deve ser modificado na sua acepção clássica. A diferenciação das funções das forças policiais (que se ocupavam dos estrangeiros no território nacional) do exército (que se ocupava dos inimigos externos) deve ser amenizada. Devem implementar-se novas políticas para defender o território contra a migração clandestina e, recentemente, o terrorismo islâmico. Assistiu-se também à eclosão – mesmo no seio da ordem democrática e republicana – de uma forma específica de governabilidade que poderia designar-se por *regime da clausura*. Entre outros, esse regime caracteriza-se pela militarização crescente das tecnologias civis de governação, pelo alargamento das práticas e domínios abrangidos pelo segredo de Estado, por uma extraordinária expansão e miniatrização das lógicas policiais, judiciais e penitenciárias, nomeadamente as que se prendem com a administração dos estrangeiros e dos intrusos. Para efeitos de gestão das populações consideradas indesejáveis foram implementados múltiplos dispositivos jurídicos, regulamentares e de vigilância, com vista a facilitar as práticas de armazenagem, retenção, encarceramento, confinamento nos campos ou ainda de expulsão⁷⁸.

Tendo daí resultado não apenas uma proliferação ímpar das zonas de não-direito no seio do próprio Estado de direito, mas também a instituição de uma clivagem radical entre, por um lado, os cidadãos para os quais o Estado tenta assegurar protecção e segurança e, por outro, um somatório de pessoas literalmente acossadas e então privadas de

qualquer direito, entregues à precariedade e às quais é recusada a possibilidade de deterem direitos e ainda uma existência jurídica⁷⁹. Esse dispositivo foi ainda completado por um complexo de dispositivos diferenciados, legislações e acordos internacionais formais ou informais celebrados entre França e países terceiros. O conjunto desse processo culminou com a constituição de um «Ministério da Identidade Nacional e da Imigração»⁸⁰. No seu todo, esse complexo tem como objectivos privilegiados determinadas categorias de indivíduos e certos grupos sociais definidos em função das suas características étnicas, religiosas, raciais e de nacionalidade. Visa circunscrever a sua liberdade de circulação e mesmo anulá-la, pura e simplesmente. Sendo que qualquer política de controlo fronteiriço e identitário visa a possibilidade de controlar as próprias fronteiras do político, o último é progressivamente objecto, em França, de uma fragmentação, de acordo com as linhas bio-raciais que, por meio de denegação e de banalização, o poder tenta ratificar como tais, de acordo com o senso-comum⁸¹.

O segundo diferendo incide especificamente sobre o «islamismo radical», objecto fantasmal por excelência que, nas condições actuais, serve de fronteira imaginária à nacionalidade e identidade francesas. No presente, um determinado conjunto de práticas, tanto domésticas quanto públicas, do islamismo são questionadas em nome da laicidade. Com efeito, pressupõe-se que três princípios ou ideais constituam a base da laicidade e do republicanismo à francesa. E constituindo à partida o ideal de igualdade, que exige que as mesmas leis se apliquem igualmente a todos – a lei republicana deve prevalecer sobre todas as normas religiosas em todas as circunstâncias. De seguida, o ideal de liberdade de autonomia que pressupõe que nada deveria submeter-se, contra a própria vontade, à vontade de outrem. E, por fim, o ideal de fraternidade, que impõe a todos um dever de assimilação – condição necessária à constituição da comunidade dos cidadãos. Ora, aos olhos das facções mais conservadoras do movimento neo-revisionista, o «islamismo radical» define-se como o avesso obscuro do Iluminismo e a figura invertida da modernidade e seria incompatível com a noção republicana de laicidade. Não visará a aplicação, em França, de um direito «estrangeiro» – símbolo de uma recusa de integração e de assimilação por parte dos seus adeptos? Esse direito não entrará em contradição com os princípios de liberdade, de igualdade entre os sexos e de fraternidade fundadores da República, visto que consagra o tratamento

76. Arjun Appadurai, *Géographie de la peur*, Payot, Paris, 2007.

77. Relativamente à questão da fronteira, ler, em particular, os trabalhos de Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

78. Michel Agier, Rémy Bazenguissa-Ganga e Achille Mbembe, «Mobilités africaines, racisme français», *Vacarme*, n.º 43, 2008, pp. 1-8.

79. Ler «L'Europe des camps, La mise à l'écart des étrangers», número especial de *Cultures et Conflits*, n.º 57, 2005.

80. Decreto n.º 2007-999 de 31 de Maio de 2007 relativo às atribuições do ministro da Imigração, da Integração e da Identidade Nacional e do Codeseenvolvimento (<www.legifrance.gouv.fr>).

81. M. Agier, «L'encampement comme nouvel espace politique», *Vacarme*, n.º 44, 2008, pp. 2-3.

inumano das mulheres (uso de burca, imposição do véu, mutilações genitais, casamentos forçados, violações, poligamia, excisão, provas de virgindade)? Segundo o consenso neo-revisionista, infligir-se-las às mulheres muçulmanas o peso de um jugo duplo – a submissão ao seu marido ou aos seus irmãos e a submissão a uma religião desigual. Nos casos em que os tratamentos indexados não transgridem qualquer lei, seria necessário criar uma lei que permitisse interditá-los e reprimi-los. Uma das obrigações da República seria libertar os muçulmanos desse jugo. Eventualmente, poderia forçá-los a serem livres, sem se interrogar acerca do seu consentimento. Em jeito de repetição do processo de civilização colonial e, em nome do paternalismo republicano, poderia emancipá-los recorrendo à coerção, em caso de necessidade.

Além das controvérsias sobre o *hijab* ou a burca – ou, mais geralmente, sobre o destino das mulheres muçulmanas – tecem-se e imbricam-se diversos processos. O primeiro reside na instituição de um «feminismo de Estado» que usa a questão das «mulheres muçulmanas» para travar um combate de natureza racista contra uma cultura islâmica formulada como fundamentalmente sexista⁸². Tanto à esquerda quanto à direita, o feminismo republicano converteu-se numa incubadora de islamofobia, sendo utilizado para alimentar representações e práticas racistas e ainda para torná-las aceitáveis porque são manifestadas de modo eufemístico e por meio de litotes⁸³. O segundo consiste numa «injunção paradoxal de liberdade» juntamente com a culturalização dos valores republicanos⁸⁴. Em conformidade com o processo colonial de civilização, o projecto consiste em emancipar, em sã consciência, os indivíduos «para o seu próprio bem», se necessário, contra a sua vontade e recorrendo a interdições, ostracismo e à lei, cuja função principal não é fazer justiça, mas estigmatizar e produzir figuras infamadas⁸⁵.

Na perspectiva dos movimentos neo-revisionistas e provincialistas, ao se enraizarem numa cultura e numa língua, a consecução dos ideais republicanos opera-se tanto na observância do direito da República, quanto na obediência a uma cultura específica: a cultura francesa e laica, que prescreve os comportamentos privados e públicos e abole – ou, pelo menos, atenua – a separação que se estabelecia

consuetudinariamente entre essas duas esferas da vida⁸⁶. De nada interessa se, dessa forma, a confusão se instala entre a moralidade pública (os valores da República) e os preconceitos culturais da sociedade francesa. Tal como o demonstrou claramente Cécile Laborde, a descodificação do sentido dos símbolos religiosos muçulmanos não assenta tanto no direito, quanto nos preconceitos culturais e estereotipados. Se o Estado laico soube proceder a «conciliações razoáveis» em prol dos cristãos e dos judeus, tratando-se dos muçulmanos, insiste que sejam eles a fazê-las restringindo a expressão da sua identidade pública⁸⁷. O republicanismo preconizado pelas correntes neo-revisionistas tende, aliás, a assimilar as práticas culturais francesas à neutralidade ideal. Inversamente, sustenta que a esfera pública francesa não é cultural e religiosamente neutra. Na sua óptica, os pedidos das minorias de conciliações razoáveis não constituem pedidos de justiça, pois qualifica-as de «comunitarismo» precisamente para poder desqualificá-las⁸⁸.

O terceiro ponto de fixação dos discursos neo-revisionistas e provincialistas prende-se com o reencantamento da mitologia nacional, num momento em que França sofre um declínio aparente e uma desclassificação relativa no plano internacional. A temática do declínio não é novidade nem exclusiva a este domínio. Reparece em intervalos regulares na história francesa. Geralmente, o seu aparecimento coincide com os momentos de crise e de grandes receios. Discurso da perda e da melancolia, um dos seus efeitos imediatos consiste então em acentuar as crispações identitárias, despertar a nostalgia da grandiosidade e deslocar tanto o terreno, quanto o conteúdo do político e as formas do antagonismo social⁸⁹. Assim aconteceu, ao longo do último quartel do séc. XX, quando prevaleceu o sentimento – para muitos e não apenas da fracção da extrema-direita – de que a grande narrativa nacional tinha desmoronado. Esse desmoronamento não advinha unicamente das transformações da economia e da crise do modelo republicano de integração. Seria também uma das consequências do pensamento desconstrucionista, do qual o Maio de 68 constituiria a metamorfose. A identidade sólida e as certezas que antigamente eram inerentes a essa narrativa, teriam sido arrastadas pela corrente do relativismo

82. Elsa Dorlin, «Pas en notre nom», <www.lautrecampagne.org/article.php?id=132#ref12>.

83. Ler Pierre Tevanian, *La République du mépris. Les métaphores du racisme dans la France des années Sarkozy*, La Découverte, Paris, 2007; e S. Bouamama, *L'affaire du voile, ou la production d'un racisme respectable*, Éditions du Geai bleu, Lille, 2004.

84. Ver o contributo de Nilüfer Göle, in Charlotte Nordman, *Le Fouliard islamique en question*, Amsterdam, Paris, 2004.

85. Sylvie Tissot, «Bilan d'un féminisme d'État», *Collectif Les mots sont importants*, Fevereiro de 2008, <<http://lmsi.net/spip.php?article?717>>. Ler também Eric Fassin, «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», <<http://multitudes.samizdat.net>>.

86. Assim é, de resto, a economia do relatório Stasi. Ler Bernard Stasi, *Laïcité et République. Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au président de la République le 11 décembre 2003*, La Documentation française, Paris, <www.iesn.ephe.sorbonne.fr/docannexe/fille/3112/rapport_laicite_Stasi.pdf>.

87. Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

88. Cécile Laborde, «Virginité et burqa: des accommodements déraisonnables? Autour des rapports Stasi et Bouchard-Taylor», 16 de Setembro de 2008, <www.laviedesidees.fr>.

89. Didier Fassin e Eric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale?*, op. cit., e Robert Castel, *La Discrimination négative. Citoyens ou indigènes?*, Seuil, Paris, 2007.

ambiente e das filosofias da «morte do sujeito». Nessas circunstâncias, como pode reanimar-se a idela nacional, se não reinvestirmos no passado e nos reapropriarmos das suas inúmeras jazidas simbólicas? Daí, desde há vários anos, a existência de tentativas de reabilitação de uma concepção cultural, sacrificial e quase teológico-política da história de França.

Inspirando-se nos manuais escolares de finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, essa concepção da história dedicou-se inteiramente às glórias do passado. Caracteristicamente, situa a França numa aproximação franco-centrada em relação à Europa e ao mundo e atribui à disciplina histórica missões de civismo e moralidade. Além de ser edificante, a história deve remeter para uma essência nacional que será forjada ao longo do tempo. Por conseguinte, a homogeneidade do povo e a sua unidade concretizar-se-iam em torno de três datas: a batalha de Poitiers de 732, que põe um fim à invasão árabe; a conquista de Jerusalém em 1099, que comprova o poder alargado da Europa cristã; e a revogação do Édito de Nantes em 1685, que confirma a longa tendência na história de França da «escolha de Roma» e demonstra simbolicamente que França é, acima de tudo, um país católico, mas também que a sua identidade se forjou com a exclusão dos árabes, judeus e protestantes⁹⁰. História que também é gloriosa na medida em que relata feitos grandiosos, de uma sucessão de «grandes homens» e acontecimentos que comprovam alegadamente o génio francês.

É, aliás, uma história da qual, uma das funções consiste no enaltecimento do patriotismo. Por fim, é uma história que atribui um papel de relevo à velha retórica de uma França que alumia as suas colónias com as suas Luzes e as difunde no mundo. Logo, não se trata de ocultar a colonização enquanto tal, mas de usá-la como uma matriz ideológica da educação cidadã, como aconteceu, aliás, com a expansão imperial, quando a República era impensável sem os seus incontáveis territórios além-mar. Trata-se igualmente de inverter os termos do reconhecimento da obra colonial. Para os mais diligentes, essa inversão passa, caso necessário, pela atribuição de carizes heróicos aos crimes coloniais e à tortura. Esses crimes não exigiriam qualquer arrependimento, pois só seriam considerados crimes aos olhos dos nossos contemporâneos.

Com efeito, de acordo com o espírito da época, consistiam antes numa marca da civilização francesa – uma civilização capaz de se afirmar tanto pelo espírito, quanto pelas armas⁹¹. Para outros, apesar de se terem cometido crimes e injustiças, o balanço final da colonização é globalmente «positivo»⁹². E França tem o direito de exigir gratidão e reconhecimento da parte dos ex-colonizados.

Os lineamentos dessa concepção sacrificial e cultural não se encontram unicamente numa série de discursos proferidos por Nicolas Sarkozy, ao longo da última campanha presidencial francesa e no seguimento da sua vitória. No que se refere à questão colonial, esses discursos caracterizam-se pela mesma «recusa de arrependimento» e a mesma urgência de auto-absolvição e de libação. Esses discursos – o que é proferido em Toulon no dia 7 de Fevereiro de 2007, e o de Dacar (26 de Julho de 2007), no qual Sarkozy declara que o homem africano não é suficientemente contemplado na história – procuram oficializar um trabalho cultural compreendido há muitos anos em diversas redes políticas e culturais, não apenas de extrema-direita, mas também da direita e da esquerda republicanas⁹³: «O sonho europeu necessita do sonho mediterrânico. Tornou-se acanhado quando se despedaçou o sonho que outrora lançou cavaleiros de toda a Europa nas rotas do Oriente, o sonho que atraía para sul tantos imperadores do Sacro Império e tantos reis de França, o sonho que foi o sonho de Bonaparte no Egito, de Napoleão III na Argélia, de Lyautey em Marrocos. Esse sonho que não foi tanto um sonho de conquista e mais um sonho de civilização. [...] O Ocidente pecou, durante muito tempo, por arrogância e ignorância. Foram cometidos muitos crimes e injustiças. Mas a maioria dos que partiram para sul não eram nem monstros nem exploradores. Muitos empenharam a sua energia na construção de estradas, pontes, escolas, hospitais. Muitos extenuaram-se a cultivar um pedaço de terra ingrato nunca antes cultivado. Muitos partiram unicamente para tratar, para ensinar. Chega de denegrir o passado [...]. Podemos desaprovar a colonização à luz dos nossos valores de hoje. Mas devemos respeitar os homens e as mulheres de boa vontade que pensaram contribuir de boa-fé para um ideal de civilização no qual acreditavam [...]»

90. Hervé Lemoine, *La Maison de l'Histoire de France, Pour la création d'un centre de recherche et de collections permanentes dédié à l'histoire civile et militaire de la France. Rapport à Monsieur le Ministre de la Défense et Madame la ministre de la Culture et de la Communication*, <www.culture.gouv.fr/culture/actualites/rapports/rapportlemoine.pdf>. Ver também Jean-Pierre Azéma, «Guy Môquet, Sarkozy et le roman national», *L'Histoire*, n.º 323, Setembro de 2007; Suzanne Citron, *Le Mythe national, L'histoire de France revisitée*, L'Atelier, Paris, 2008 e Sylvie Aprile, «L'histoire par Nicolas Sarkozy: le rêve passéiste d'un futur national-libéral», CVUH, <http://cvuh.free.fr/spip.php?article82>, 30 de Abril de 2007.

91. Paul Aussaresses, *Services spéciaux, Algérie, 1955-1957*, Perrin, Paris, 2001.

92. Marc Michel, *Essai sur la colonisation positive, Affrontements et accommodements en Afrique noire, 1830-1930*, Perrin, Paris, 2009.

93. Alain Griotteray, *Je ne demande pas pardon, La France n'est pas coupable*, Le Rocher, Paris, 2001; Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Flammarion, Paris, 2006; Paul-François Paoli, *Nous ne sommes pas coupables, Asses de repentance*, La Table ronde, Paris, 2006; Max Gallo, *Fier d'être français*, Fayard, Paris, 2006 e Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence, Essai sur le masochisme occidental*, Grasset, Paris, 2006.

O quarto diferendo diz respeito à raça e ao racismo. Esquecendo naturalmente as experiências históricas da escravatura e da colonização, os movimentos neo-revisionistas e provincialistas defendem que o racismo nunca penetrou em todas as fracções da sociedade francesa e que, contrariamente ao caso dos Estados Unidos, a segregação racial em França nunca foi legal e institucional⁹⁴. O racismo em França teria sido sempre alvo de uma desqualificação simbólica e a sua existência nunca teria sido mais do que residual. As discriminações existentes seriam negligenciáveis e desapareceriam se, para uns, se reduzissem consideravelmente as desigualdades económicas e se, para outros, França pudesse triar os seus imigrantes. Além disso, os problemas sociais fundamentais do país resultariam do racismo anti-brancos. Quando a realidade do racismo anti-não-brancos é reconhecida, é tratada como uma simples diferença cultural. Por conseguinte, qualquer evocação da raça – para efeitos de discriminação positiva, ou de reparação de erros cometidos sob o ideal de igualdade – é estigmatizada. Com ela, a República correria o risco da etnicização das relações sociais.

Assim, ao comentar os motins que inflamaram muitas periferias francesas em Novembro de 2005, Alain Finkielkraut considerava-os uma demonstração da ira sentida pelos negros e árabes em relação a França. De facto, segundo estima, esses motins representariam um instantâneo da guerra que uma parte do «mundo árabe-muçulmano» teria declarado ao Ocidente e da qual a República seria o alvo preferencial. Segundo Finkielkraut, os negros que «abominam França como república» têm a pretensão de atribuir à escravatura o mesmo estatuto de excepção, o mesmo peso sagrado de destino e a mesma força paradigmática do «Holocausto». Logo, segundo explica, «se colocarmos o Holocausto e a escravatura no mesmo plano, então somos obrigados a mentir, porque [a escravatura] não é um Holocausto. E não constituía um crime contra a humanidade porque não era apenas um crime. Era algo de ambivalente. [...] Começou muito antes do Ocidente. Com efeito, a especificidade do Ocidente em tudo o que se refere à escravatura, é precisamente tudo aquilo que se refere à sua abolição [...]». De resto, a República não fez «nada senão bem» aos africanos. A colonização não tinha por objectivo «educá-los» e, para o efeito, «levar a civilização aos selvagens»?

Por conseguinte, a causa dos motins não se encontraria na vertente do racismo. Seriam, antes de mais, a prova de uma ingratitude magistral. De resto, o «racismo francês» seria um mito urdido pelos que

abominam França. Obviamente que existem dispersamente «franceses racistas [...], que não gostam dos árabes nem dos negros». Mas «como querem que eles gostem de quem não gosta deles?». Além disso, «gostarão ainda menos agora [após os motins], quando se aperceberem de quão os próprios os detestam». Outrossim, os negros e os árabes também não se consideram franceses. Fazemos alguma ideia do modo como falam francês? «É um francês decapitado, a pronúncia, as palavras, a gramática.» «[A sua] identidade não está ali.» Como só estão em França por «interesses», tratam o Estado francês como uma «grande companhia de seguros». Relativamente aos enormes sacrifícios consentidos pela República apenas inter põem ira e grosseirismos, eis a manifestação da sua alteridade radical – o que prova que nunca foram e nunca serão verdadeiramente dos nossos; que são «inintegráveis» e que a sua presença entre nós corre o risco de ameaçar a nossa existência a longo prazo. Segundo Finkielkraut, o verdadeiro problema reside no anti-racismo que, segundo profetiza, «será no séc. XXI aquilo que o comunismo foi no séc. XX». A principal função dessa ideologia seria produzir, partindo do nada, uma culpabilidade de controlo exigida pelo pensamento «correcto»⁹⁵. Pior, o anti-racismo é a nova designação do anti-semitismo⁹⁶.

Colonialismo e doenças pós-túmas da memória

As políticas oficiais da memória – republicana ou nacional – foram desde sempre marcadas pela sua enorme miríade de ambiguidades, para além de constituírem à partida intensas paixões, afrontamentos e dilaceramentos. Acerca da construção da memória republicana, em particular, Pierre Nora afirma que a mesma foi «simultaneamente autoritária, unitária, exclusivista, universalista e intensamente passadista». Além da sua coerência se prender com aquilo que exclua, ainda se definiu sempre contra inimigos reais ou fantasiados⁹⁷. Com efeito, como pode inventar-se um passado, apropriar-se do espaço, dos espíritos e do tempo e provocar o aparecimento de uma religião civil (com as suas litúrgias, os seus altares e templos, as suas estátuas, frescos,

94. Relativamente ao episódio da escravatura, em particular, e aos paradoxos da raça e da cidadania, ler Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution & Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

95. Relativamente a tudo o que foi referido, ler a entrevista de Alain Finkielkraut publicada pelo semanário israelita Haaretz, em 18 de Novembro de 2005 e o artigo de Sylvain Cypel, «La voix "très déviant" d'Alain Finkielkraut au quotidien Haaretz», *Le Monde*, 24 de Novembro de 2005.

96. Alain Finkielkraut, *Au nom de l'Autre, Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Gallimard, Paris, 2003. Sobre temas relativamente aproximados, ver Pierre-André Taguieff, *La Judéophobie des modernes, des Lumières au filand mondial*, Odile Jacob, Paris, 2008 e ID., *La Nouvelle Judéophobie, Mille et Une Nuits*, Paris, 2002.

97. Pierre Nora, *Les Lieux de la mémoire*, Gallimard, col. «Quartot», Paris, 1997, p. 560.

estelas e comemorações), ao passo que o novo regime resultante da Revolução era contestado, tanto pela direita quanto pela esquerda; e confrontado, ao mesmo tempo, com a ameaça clerical, um exército refractário e a aliança da burguesia bancária e industrial e da classe rural, tudo isso num país que também é constituído historicamente por regiões relativamente compartimentadas⁹⁸?

O facto de que a política da memória tinha constituído, frequentemente, esse elemento de divisão nacional explica-se, por um lado, pela capacidade da memória de despertar as mágoas de um passado difícil e sobre o qual nos questionamos como coloca-lo à disposição da narrativa fundadora da nação, recorrendo ao luto. Por outro lado, explica-se pela relação estreita que sempre existiu – desde a Revolução – na cultura política francesa entre a morte (sobretudo violenta), o esquecimento e a dívida – e, logo, pela relação entre a morte e a ideia de justiça⁹⁹. O que foi sobretudo o caso quando se tratou de subtrair os crimes políticos e as mortes violentas à lógica da incriminação¹⁰⁰. Desse ponto de vista, a Revolução engrenou uma mecânica sepulcral, cujas extensões se encontram na Restauração (inflação das honras concedidas às cinzas, marcação desenfreada dos locais de sepultura, incontáveis exumações e reinumações). Na época, o luto público constitui uma manifestação da força política, e a própria memória é susceptível de ser utilizada como instrumento de justiça punitiva e gládio expiatório. Assim, na política de Estado, a memória nacional funcionou sempre como um espaço de expiação, a meio caminho entre a lógica da incriminação e o desejo de reparação. Diante do monumento ou dos ritos encontra-se, então, aquilo que Chateaubriand chamava um «campo de sangue». É esse sangue derramado que os monumentos e os ritos são chamados a expurgar e é o motivo pelo qual a sua função consiste em confirmar o esforço de reconciliação com a perda.

O facto de que se tenha tecido uma relação tão estreita entre a memória e a provação da morte violenta e a sua interiorização explica-se, por um

lado, por uma concepção da nação que a converte numa alma e num princípio espiritual e, por outro, pela virtude social e política que a cultura política francesa sempre atribuiu ao cadáver. Os elementos constituintes dessa alma e desse princípio espiritual residem, em parte, na partilha de um rico legado de memórias (o passado) e, noutra parte, no desejo de viver em conjunto, e na vontade de continuar a defender no presente a herança que se recebeu do passado. A ambas as características acresce uma consciência republicana que se faz valer de uma excepcionalidade exorbitante, dado que pretende fazer convergir a singularidade francesa com o universal. Facto de sacrifícios e de devoção, também o passado é concebido em termos heróicos, gloriosos e prometeicos – passado de esforços, sacrifícios e devoção. A valorização do legado e das memórias comuns passa por uma forma de culto dos antepassados – os grandes homens. O culto dos antepassados tem o seu equivalente no culto do sacrifício. Porque a nação é uma consciência moral, pode exigir legitimamente, como sublinhava Renan, a «abdicção do indivíduo» em prol da comunidade. O culto dos antepassados e das suas proezas e o culto do sacrifício constituem um capital social e simbólico que é tão mais decisivo para a construção da ideia nacional que, uma geração após o regicídio, o país se depara com uma crise da representação e uma insuficiência de sacralidade. O amor pela pátria e o orgulho de ser francês traduzem-se, aliás, nos gestos públicos e nos rituais de piedade cívica: paradas militares, museus, memoriais, comemorações, estelas, estátuas, nomes de avenidas, ruas, alamedas, pontes e grandes praças e, por fim, o Panteão.

Directamente associado à concepção sacrificial e cultural da nação que se descreveu sucintamente, está o 4 de Abril de 1873 quando é votada, pela primeira vez na história da França moderna, uma lei relativa à conservação dos túmulos dos soldados mortos, nomeadamente, dos falecidos na guerra de 1870-1871. A lei prevê pormenorizadamente «o estatuto dos terrenos e o tipo de sepultura a criar¹⁰¹». Durante mais de um século, a política oficial da memória visará a comemoração, antes de mais, daqueles que «morreram por França», pelo que a comunidade cívica se institui e reproduz simbolicamente nas celebrações fúnebres, definindo-se sob esse prisma como uma «comunidade da perda», mas de uma perda que não é esquecida. Já no ponto de viragem entre os séculos XVIII e XIX, França vivia uma revolução funerária. As paixões políticas manifestam-se através da construção de novas necrópoles, as paradas dos cortejos fúnebres que calcorreavam a cidade, a prática

98. Sobre essas ameaças, ver *ibid.*, p. 569. Relativamente à compartimentação, ler Fernand Braudel, *L'identité de la France*, op. cit.; Theodore Zeldin, *Histoire des passions françaises*, Payot, Paris, 2003 (1978) e Eugen Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870-1914*, Fayard/Recherches, Paris, 1993.

99. Para uma abordagem geral desses relatórios, ler Paul Richeux, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, 2003 (2000), nomeadamente pp. 459-480.

100. O que foi, por exemplo, o caso entre 1789 e 1795. Basta relembrar as execuções públicas de Luís XVI, Maria Antonieta e Elizabeth, as cabeças decapitadas e exibidas de Launey (governador da Bastilha) e de Flesselles (preboste dos comerciantes de Paris), no punhado de feno na boca de Foulon, no coração arrancado de Berthier de Sauvigny (intendente da generalidade de Paris), na cabeça do deputado Féraud, decapitada e exibida em plena convenção em 1795, ou ainda, na saturação dos cemitérios e ossuários de La Madeleine, Picpus, Errancis e de Sainte-Marguerite. Sobre o assunto, ler Emmanuel Fureix, *La France des larmes, Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Champ Vallon, Paris, 2009.

101. Nicolas Bancel e Pascal Blanchard, «Colonisation: commémorations et mémoires», *Confidentialité sociale et politique d'un enjeu mémoriel*, in Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubekeur, Achille Mbembe e Françoise Vergès, *Ruptures postcoloniales*, op. cit.

dos elogios sobre o túmulo, a manifestação ostensiva de um luto público ora expiatório, ora dolorista ou protestatário, ou ainda o culto das relíquias profanas¹⁰². Alegadamente, o culto dos mortos produz consenso e legitimidade. Mas, dependendo dos defuntos, também é susceptível de servir de local de expressão à dissensão, dado que o sangue dos vencidos, em particular, pode ser convocado como um instrumento que não apela à reconciliação, mas à vingança comunitária. Especialmente a partir de 1830, assiste-se ao triunfo de um republicanismo de tipo sacrificial e é, em parte, esse paradigma que alguns tentam reactualizar nos dias de hoje.

Todavia, ao longo da década de 1980, uma evolução ganha contornos: uma política da memória assente na celebração dos defuntos comuns é substituída, pouco a pouco, por uma economia diferente das comemorações, centrada nas «mortes provocadas por França». Durante muito tempo, França nunca se mostrou disposta a reconhecer a sua responsabilidade no genocídio dos judeus, catástrofe que era imputada ao regime de Vichy, que deveria ser o único a ostentar a infâmia. Essa atitude altera-se progressivamente e as primeiras «mortes provocadas por França» a serem reconhecidas são as dos «mortos em deportação». Em 1990, a lei Gayssot promulga definitivamente o seu estatuto de «vítimas» e define a função do Estado na construção de uma «memória do Holocausto». Em 1993, um decreto instaura «um feriado nacional comemorativo das perseguições racistas e anti-semitas cometidas sob a autoridade de facto dita "do governo do Estado francês"», seguido, em 1994, da inauguração do Mémorial du Vél'd'Hiv', em memória das vítimas do Holocausto. A última etapa do processo consiste no reconhecimento, em 1995, por Jacques Chirac da responsabilidade de França no genocídio dos judeus. Seguem-se as inaugurações do Mémorial de la Shoah e do Mur des noms (os 76000 judeus deportados), em Paris, em 2005. O processo culmina com a entrada dos Justos no Panteão em 2007¹⁰³.

Mesmo se a nova política da memória concede um lugar às mortes provocadas por França, ainda persiste uma distinção. Enquanto as «mortes por França» são mortes «sofridas» por franceses em nome da nação e cujas vítimas são transfiguradas em «heróis», as «mortes provocadas por França» são apresentadas no altar da memória nacional com o estatuto de «vítimas», designadamente no caso do Holocausto. Relativamente a outros acontecimentos, existem franceses entre as

mortes provocadas por França, como acontece com a colonização, que desafia não só a linha que separa geralmente os nossos defuntos dos defuntos dos outros, mas divide também os meandros e as margens da cidade política, dado que, no que se refere a este acontecimento, ela se apresenta simultaneamente como a sua própria vítima e o seu próprio carrasco.

Sendo um dos motivos pelos quais ela constitui o olho do ciclone memorial que sopra no país. Desde há alguns anos, o próprio Estado instiga o tornado, querendo «modernizar» oficialmente as comemorações, pelos motivos anteriormente referidos. Nessa inflação de cerimónias da memória, homenagens, inauguração de monumentos, museus e praças públicas, as fronteiras entre a história, a memória e a propaganda tornam-se turvas¹⁰⁴. Por conseguinte, num projecto em curso, a guerra de 1914-1918 – que marcou um retrocesso único da democracia e preparara o aparecimento futuro do fascismo e do nazismo – é reinterpretada dialecticamente, como tendo participado na origem da construção europeia. A propósito do conflito de 1939-1945, já não se afirma que se tratava de uma «guerra mundial», mas de uma guerra de ordem fundamentalmente europeia, com abrangências internacionais relevantes. Relativamente aos soldados das tropas coloniais convocadas para os combates que, segundo se afirma agora, lhes eram estrangeiros, avança-se que «morreram em nome da Liberdade e da Civilização», sendo, por isso, meritórios do privilégio de terem sido colonizados. Tanto nesse caso quanto noutros, a iniciativa guerreira em geral é assimilada a uma cruzada, cujos mortos são mártires que, movidos por um espírito patriótico, teriam renunciado à vida de boa vontade por uma justa causa¹⁰⁵.

O discurso contra o arrependimento visa assumir serenamente a totalidade da história de França, tendo por objectivo a reabilitação da obra colonial. Alega-se que as verdadeiras vítimas da colonização não terão sido os nativos, mas os colonos. Os primeiros devem a sua tradição aos segundos. O ponto de incandescência dessa lógica da ilibação e da auto-absolvição verifica-se no caso da Argélia, cuja memória constitui o epicentro das doenças francesas da colonização¹⁰⁶ e onde França esteve presente durante quase um século e meio. Foi um local

102. Anne-Emmanuelle Demartini e Dominique Kalifa (dir.), *Imaginaire et sensibilités au XIXe siècle*, Créaphis, Grâne, 2005.

103. Relativamente às observações anteriores, ler Nicolas Bancel e Pascal Blanchard, «Colonisation: commémorations et mémoires», *Conflicte(s) sociale et politique d'un enjeu mémoriel*, loc. cit.

104. Laurence De Cock, Fanny Madeline, Nicolas Offenstadt e Sophie Wahnich, *Comment Nicolas Sarkozy écrit l'histoire de France*, Agone, Marselha, 2008.

105. Ler o *Rapport de la Commission de réflexion sur la modernisation des commémorations publiques* (presidência: André Kaspri), Novembro de 2008, <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/084000707/index.shtml>>.

106. Guy Perville, *Pour une histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962*, Picard, Paris, 2002; Mohammed Harbi e Benjamin Stora (dir.), *La Guerre d'Algérie 1954-2004, fin de l'amnésie*, Robert Laffont, Paris, 2004. Ler também Pascal Blanchard e Isabelle Veyrat-Masson (dir.), *Les guerres de mémoires. La France et son histoire*, La Découverte, Paris, 2010 (2008).

onde quatro ou cinco gerações de europeus fizeram dela a sua terra natal, entre 1830 e 1962, e no qual importantes tropas do exército francês (Harkis, convocados, alistados) se bateram. Desde a década de 1920 até à de 1970, uma imigração significativa provinha da Argélia. E, para culminar, o conflito fez centenas de milhares de mortos¹⁰⁷. Ainda não se avalia o quão a perda da Argélia francesa – que ocorre após a derrota em Diên Piên Phu – terá constituído um verdadeiro trauma para França, de amplitude proporcional à derrota de 1870¹⁰⁸. Todavia, dessa vez, tratava-se de uma derrota tanto militar quanto política e moral, que, entre outros, revelava abertamente a prática da tortura pelo exército francês. É, designadamente, em nome dessa guerra que não teve nome durante muito tempo e que estava rodeada de práticas indecorosas – que ainda é conhecida em França sob o eufemismo de «acontecimentos de Argélia» – que se constatou um processo de ocultação e de esquecimento arquitetado.

Mas, desde 2002, multiplicam-se testemunhos, livros, sítios de Internet, artigos jornalísticos, filmes (*La Trahison*, de Philippe Faucon, em 2005; *Mon colonel*, de Laurent Herbiet e *Indigènes*, de Rachid Bouchareb, em 2006; *L'Ennemi intime*, de Florian Emilio Siri, em 2007), documentários e ficções televisivas (*Nuit noire*, 17 de outubro 1961, de Alain Tasma, 2005; *La Bataille d'Alger*, de Yves Boisset, em 2006)¹⁰⁹. Em grande, é a perda da Argélia que está na origem da célebre lei de 23 de Fevereiro de 2005, com o seu artigo 4.º, que evoca os «benefícios de uma colonização positiva», talvez promulgada por um «estrato de parlamentares de segunda linha»¹¹⁰, mas adoptada pela Assembleia Nacional francesa. Obviamente que artigo será revogado por Jacques Chirac, em 2006, embora a controvérsia não fique esquecida, afectando tanto a comemoração dessa guerra quanto a questão dos museus, memoriais, muros e estelas no Sul de França (Marselha, Perpignan e Montpellier) e a contabilização dos defuntos franceses. Do outro lado do Mediterrâneo, mesmo na Argélia, também se fazem ouvir os apelos à contabilização exacta do número de argelinos mortos desde 1830 pela França, bem como o número de aldeias incendiadas, de tribos dizimadas e de riquezas roubadas. Salientando-se ainda o contencioso relativo à constituição do plano dos 11 milhões de minas instaladas, durante a

guerra, pelo exército francês nas fronteiras tunisina e marroquina com vista a impedir a entrada dos militantes da ALN na Tunísia e em Marrocos. Segundo a Argélia, essas minas provocaram uma enorme devastação, provocando 40 000 mortos e feridos após o final da colonização. Acrescem ainda os legados calamitosos dos testes nucleares no Sul da Argélia, na década de 1960, e a questão do acompanhamento médico para as vítimas de radiações atômicas no Sara¹¹¹.

Os cidadãos das antigas colónias imperiais e os seus descendentes não são as únicas vítimas dos traumas coloniais na França contemporânea. O mesmo acontece com os ex-colonos franceses da Argélia e os seus descendentes. Importa compreender as doenças da memória associadas à crise da democracia francesa e a um espírito do tempo que confere particular importância à formação e à expressão das identidades mortificadas e feridas¹¹². Para serem consideradas politicamente, as lutas pelo reconhecimento devem articular-se, cada vez mais, incidindo num significante excepcional – o meu sofrimento e as minhas mágoas. Arquétipo e incomparável, esse sofrimento deve responder necessariamente a um nome cujo valor deve ser superior ao de qualquer outro. Na medida em que as doenças da memória (o quiasmo no presente) têm tendência a propiciar oposições absolutas entre as vítimas dos mesmos carrascos, a querela reside sempre na questão de saber qual o sofrimento humano a santificar e qual não passa, no fundo, de um mero incidente sem importância, na escala das vidas e das mortes que contam verdadeiramente. Por conseguinte, a luta visa rejeitar qualquer equivalência entre as diferentes vidas e mortes humanas pois, segundo se pensa, algumas vidas e algumas mortes são universais, ao passo que outras não o são de todo e nem deveriam aspirar a sê-lo¹¹³.

De acordo com o espírito contemporâneo, são muitos aqueles que acreditam na existência de um Luto primacial, interminável, ao qual se apela incessantemente para remontar ao plano do sintoma, mas nunca a suturar a fissura. Na estrita observância do espírito do monoteísmo, esse Luto primacial não poderia comparar-se a qualquer outro luto. À luz desse Luto primacial, qualquer outro luto nada mais seria além de um assunto pagão. Só esse Luto primacial estaria apto a reflectir-se no espelho da História. Desprovido de duplo, preencheria a superfície

107. De acordo com o demógrafo Kamel Kateb, o balanço do conflito rondaria os 400 000 mortos, combatentes de ambos os campos e vítimas civis acrescidas.

108. Todd Shepard, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

109. Benjamin Stora, «Guerre d'Algérie: 1999-2003, les accélérations de la mémoire», *Hommes et Migrations*, n.º 1244, Julho-Agosto, 2003.

110. Jean-François Bayart, «Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition?», *Sociétés politiques comparées*, n.º 14, Abril de 2009, disponível em < <http://www.fasapo.org> >.

111. Ler o artigo de Benjamin Stora, «Entre la France et l'Algérie, le traumatisme (post)colonial des années 2000», in Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubekeur, Achille Mbembe e Françoise Vergès, *Ruptures postcoloniales*, op. cit.

112. Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

113. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Nova Iorque, 2004.

do espelho de uma extremidade à outra, tal como o Um. Logo, o acesso ao campo da palavra e da linguagem deve ser barrado a todos os restantes acontecimentos, por mais aterradores que possam ser; visto que, de qualquer modo, esse campo já se encontra esgotado pelo Acontecimento. Mas, para conceber o Luto primacial dessa forma, constitui-se, afinal, um luto impossível. E, por conta dessa impossibilidade e desse carácter interminável, alcança-se aquilo que constitui um dos principais paradoxos das doenças contemporâneas da memória: o meu luto consiste, antes de mais, em provocar a morte, não do meu carasco, mas, de preferência, de um *terceiro*. O que demonstra a nossa aversão pelo sofrimento de outrem, é a pulsão de morte que caracteriza qualquer consciência vitimária, designadamente, quando a mesma só pode conceber-se em relação concorrencial com outras consciências do mesmo nome. Logo, tenho de calar o Outro ou, caso contrário, obrigá-lo a sucumbir ao delírio, para que o seu sofrimento histórico seja remetido para um estado anterior à linguagem – um estado anterior a qualquer nomeação. Aquilo que em *Fremda* se designa de «guerra das memórias» inscreve-se, assim, no âmbito das lutas pela transcendência no contexto das ideologias vitimárias que marcaram o final do séc. XX e o início do séc. XXI. Essas lutas integram fundamentalmente *projectos necropolíticos*. Com efeito, na medida em que nunca é possível fundar o transcendente sobre a sua própria morte, é sobre a morte sacrificial de qualquer outro que deve instituir-se o sagrado.

Relativamente ao resto, muito longe de se tratar de arrependimento, a era reside mais na *sã consciência*. Com a descolonização, as potências europeias tentavam criar o mundo à sua imagem. «Raça dura e laboriosa de mecânicos, agricultores, de construtores de pontes¹¹⁴» e de estátuas, os colonos não terão tido senão trabalho grosseiro a executar. Mas estavam munidos de um punhado de certezas que a descolonização não atenuou de todo e cujo ressurgimento e mutações nas condições contemporâneas se podem constatar¹¹⁵. A primeira era a fé absoluta na força. Os mais fortes ordenavam, alinhavam, dispunham, e moldavam o resto do rebanho humano. A segunda, totalmente nietzschiana, residia no facto de que a própria vida era, antes de mais, vontade de poder e instinto de preservação. A terceira consistia na convicção de que os nativos representavam formas mórbidas e degeneradas do homem, corpos obscuros à espera de auxílio e que requeriam ajuda. Quanto à paixão de comandar, nutria-se do sentimento de

superioridade em relação aos que deviam obedecer. Acrescendo ainda a íntima certeza de que a colonização era um acto de caridade e de benevolência, facto ao qual os colonos deviam retribuir com a sua gratidão, dedicação e submissão.

É nesse complexo triplo que assentam os fundamentos da *sã consciência* europeia que foi, desde sempre, uma amálgama de não intervenção, indiferença, vontade de não saber e de presteza em isentar-se de responsabilidades. Nunca se mostrou disposta a responsabilizar-se por nada, nem a considerar-se culpada. Essa recusa obstinada de qualquer sentimento de culpa assenta na convicção de que os instintos de ira, inveja, cupidez e ascendência «pertencem, essencial e fundamentalmente, à economia da vida¹¹⁶». Ainda para mais, não poderia haver moral válida *para todos*, tanto os fortes quanto os fracos. O homem superior não poderia ser condenado com base na moral do fraco. E, dado que existe uma hierarquia entre os homens, deveria existir também entre as morais. Daí o cinismo com o qual são abordadas as questões relativas à memória da colonização. Aos olhos de muitos, a evocação do passado apenas serve para debilitar a virilidade europeia e enlanguescer a sua vontade. Daí, também, a recusa em ver a «besta chifruda» que, segundo Nietzsche, exercera desde sempre grande atracção sobre a Europa. Continuando a tentá-la ainda, meio século depois.

114. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Gallimard, Paris, 1971, p. 33.

115. Ler Derek Gregory, *The Colonial Present. Afghanistan, Palestine, Iraq*, Blackwell, Londres, 2005; Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2008; e Adi Ophir, Michal Givoni e Ssari Hanefi (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion*, Zone Books, Nova Iorque, 2009.

116. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, op. cit., p. 41.

SAIR DA GRANDE NOITE

ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA

Achille Mbembe

V. África: a casa sem chaves 141-163

Antigas e novas cartografias 142

O longínquo e a longa distância 146

Informalização da economia e difracção do político 154

Militarismo e lumpem-radicalismo 160

V. África: a casa sem chaves

Movida por poderosas forças demográficas e migratórias, África depara-se com aquilo que convém designar a sua «grande transformação» – uma mutação relativamente à qual, com a distância histórica, o episódio colonial surgirá como um parêntese. Empreende-se uma extraordinária reorganização dos espaços, da sociedade e da cultura que opera por muitos desvios e oscilações. Traduz-se, em todos os aspectos, por uma acentuação das formas de mobilidade, uma radicalização das motivações de procedência de exclusão, a deslocação relativa dos critérios da dominação, a formação de identidades vazias e uma substancial recomposição simbólica da realidade.

No presente capítulo, analisar-se-á primeiramente a forma segundo a qual as fronteiras africanas se alargaram e contraíram incessantemente, no decorrer do último século. O carácter estrutural dessa instabilidade contribuiu largamente para alterar o corpo territorial do continente, surgindo formas inéditas de territorialidades e figuras inesperadas da localidade. As suas fronteiras não coincidem necessariamente com os limites oficiais ou com as normas, ou a linguagem dos Estados. Alongar-nos-emos de seguida sobre três acontecimentos relevantes que, ao longo do último quartel do séc. XX, afectaram profundamente as condições materiais de produção da vida e da cultura na África Subsaariana.

Esses acontecimentos são: o endurecimento da pressão monetária e os seus efeitos de revivificação dos imaginários do longínquo e das práticas históricas de longa distância; a concomitância da democratização, da informalização da economia e das estruturas estatais; a difracção da sociedade e o estado de guerra. Tendo ocorrido quase concomitantemente e no seguimento da descolonização, por vezes, esses três acontecimentos revezaram-se. Ocasionalmente, os seus efeitos também se anularam mutuamente ou, pelo contrário, estimularam-se entre si, a ponto de provocar uma espiral da experiência social e cultural. Na sua simultaneidade, esses acontecimentos constituem o contexto de emergência de imaginários do político que conferem especial relevância às lutas pelo poder e contra o poder, confrontos belazes cuja finalidade reside na conquista tripla dos recursos, do corpo e, definitivamente, da vida.

Antigas e novas cartografias

Historicamente, a implementação das fronteiras africanas antecede a Conferência de Berlim (1884-1885), cujo objectivo era assegurar uma repartição da soberania entre as diferentes potências europeias envolvidas na divisão do continente. A sua protogénese remonta à época da economia de balcão, quando os europeus implantaram feitorias nas costas e começaram a negociar com os autóctones. Na fachada atlântica, a implementação dessa economia e os séculos de comércio dos escravos explicam, em parte, algumas das características físicas dos Estados africanos, a começar pelas divisões entre o litoral e o interior que marcam tão profundamente a estrutura geográfica dos diferentes países, ou ainda o encravamento de vastas entidades afastadas dos oceanos. As fronteiras cristalizar-se-ão gradualmente durante o período do «império informal» (da abolição do tráfico de escravos até à submissão dos primeiros movimentos de resistência), graças à acção combinada de negociantes e missionários. O nascimento das fronteiras ganhou contornos militares com a construção dos fortins, a penetração do interior e a rendição das revoltas locais.

Longe de ser o mero produto da colonização, as fronteiras actuais constituem assim a expressão das realidades comerciais, religiosas e militares desses períodos, as rivalidades, as relações de forças e as alianças que prevaleciam entre as diferentes potências imperiais e, posteriormente, entre as últimas e os africanos, ao longo dos séculos que antecederam a colonização propriamente dita. Nessa óptica, a sua constituição emana de um processo social e cultural de relativamente longa duração. Antes da conquista colonial, apresentavam-se como espaços de encontro, negociações e oportunidades entre europeus e habitantes locais. Na época da conquista, a sua principal função consistia em marcar, no espaço, os limites que agora separavam umas colónias das outras, não contemplando as aspirações, mas a ocupação real e efectiva do terreno. Mais tarde, o controlo físico dos territórios conquistados e subjugados lançaria as bases para a instituição dos dispositivos de disciplina e comando, à semelhança das chefarias – no momento em que as mesmas já não existiam – ou circunscrições e postos administrativos. Com a demarcação das circunscrições, a arrecadação do imposto, os trabalhos forçados e outras corveias a difusão das culturas de renda, a escolarização e a urbanização, funcionalidade administrativa, funcionalidade económica e funcionalidade política foram combinadas, sendo que o poder administrativo, o poder do mercado e o poder social teceram uma rede na qual o Estado colonial tentará firmar senão a sua legitimidade, pelo menos, o seu controlo.

Todavia, as fronteiras internas que a iniciativa colonial delimitou no interior de cada país constituíram um factor decisivo; salientando-se ainda que existiram várias formas de estruturação colonial dos espaços económicos, políticos e administrativos. Essas mesmas formas eram tributárias das mitologias espaciais específicas a cada potência ocupante. O que foi designadamente o caso nos colonatos, onde a raça se converteu num factor estruturante do espaço. Por exemplo, no caso da África do Sul, as deslocções em massa da população ao longo dos séculos XIX e XX resultaram, progressivamente, na implementação de 14 entidades territoriais de estatutos distintos e desiguais, no seio de um único país. Considerando que o facto de pertencer à uma raça ou a uma etnia servia de condição de acesso à terra e aos recursos, surgiram três tipos de territórios: por um lado, as províncias brancas, nas quais só os europeus gozavam de direitos permanentes (o Estado Livre de Orange, a Província do Cabo, Transvaal e Natal); por outro, os bantustões ditos «independentes» constituídos por grupos étnicos teoricamente homogêneos (Bophuthatswana, Venda, Transkei, Ciskei) e, por fim, os bantustões «autónomos» (Kwá Ndebele, Ka Ngwane, Kwa Zulu, Qwaqwa, Lebowa e Gazankulu). O mesmo tipo de divisão também vigorava no domínio do ordenamento urbano. Ao delimitar os espaços urbanos especificamente reservados aos não-brancos, o sistema do apartheid privava os últimos de qualquer direito nas zonas brancas. Como consequência, essa excisão exercia sobre as próprias populações negras o peso financeiro da sua própria reprodução e circunscrevia o fenómeno da pobreza a enclaves territoriais racialmente conotados.

O cunho do apartheid também era visível na paisagem e na organização do espaço rural. As diferenciações dos regimes fundiários (propriedades individuais nas zonas comerciais e brancas e regimes mistos nas zonas comunais), a apropriação racial e a distribuição étnica dos recursos naturais mais favoráveis à agricultura e fluxos migratórios – que resultam numa multilocalização das famílias negras – constituíram as marcas mais características da organização dos espaços rurais. Em países como o Quênia ou o Zimbábue, também se observou o mesmo processo de espoliação das terras africanas em benefício dos brancos. Foram instituídas reservas, ao passo que se propagava uma legislação que visava alargar o modo de concessão individual e limitar as formas de arrendamento em parceria de exploradores negros em propriedades brancas. Assim se criaram os reservatórios de mão-de-obra.

Essa estruturação colonial dos espaços económicos não foi totalmente abolida pelos regimes pós-coloniais que frequentemente a prolongaram. Por vezes, radicalizaram a lógica de criação das fronteiras internas que lhes era inerente, como aconteceu, designadamente, com

as zonas rurais. Obviamente que as modalidades da penetração estatal variaram de uma região para outra, tendo em conta a influência das elites locais, e mesmo, em certos casos, das confrarias religiosas. Mas logo após a concretização da independência, a África oficialista iniciou um vasto movimento de remodelação das entidades territoriais internas, ao passo que mesmo oficialmente, se consagrava o princípio da intangibilidade das fronteiras dos Estados. Em quase toda a parte, a nova delimitação das fronteiras internas foi concretizada sob pretexto da criação de novas circunscrições administrativas, províncias e municipalidades. Essas divisões administrativas serviam fins simultaneamente políticos e económicos, mas contribuíam também para a cristalização das identidades étnicas. Com efeito, enquanto, durante a colonização propriamente dita, a afectação do espaço antecedia ocasionalmente a organização dos Estados – ou ia ao seu encontro – após a década de 1980, observa-se o contrário.

Por um lado, empreende-se uma reclassificação das localidades em grandes e pequenas massas. Massas que são divididas em função das culturas e línguas alegadamente comuns. A essas entidades que associavam parentesco, etnicidade e proximidades religiosas ou culturais, o Estado confere o estatuto de Estado Federado (no caso da Nigéria), de província ou de distrito administrativo. Por outro lado, esse trabalho burocrático é precedido (ou acompanhado) por outro, de invenção de parentescos imaginários, fortemente revezado pela proliferação recente de ideologias que promovem valores da autoctonia. A distinção entre autóctones e alógenos acentuou-se por toda a parte, pelo que o princípio etno-racial serviu crescentemente de base à cidadania e de condição de acesso à terra, aos recursos e aos cargos de responsabilidade electiva. Graças ao multipartidarismo, as lutas pela autoctonia ganharam contornos mais conflituosos, na medida em que se coadunam com a implementação de novas circunscrições eleitorais.

Um dos principais legados da colonização foi a implementação de um processo de desenvolvimento desigual em função das regiões e dos países. Essa desigualdade contribuiu para uma distribuição do espaço circundante de locais, por vezes, claramente diferenciados. Assim, à escala continental, uma primeira diferenciação opõe as regiões de forte concentração demográfica a outras, quase vazias. Desde a década de 1930 até ao fim da década de 1970, dois factores principais contribuíram para a consolidação dos grandes centros de gravidade demográfica: o desenvolvimento das culturas de renda e o dos grandes eixos de comunicação (designadamente, a via ferroviária). O abrandamento da produção de determinadas culturas de renda e a transição para outras formas de exploração dos recursos e do comércio

resultaram na retirada acelerada – por vezes, de alcance regional – das populações em direcção às costas ou às grandes concentrações urbanas. Assim, grandes cidades como Lagos, Douala, Dacar ou Abidjan converteram-se em importantes receptáculos de massas humanas e passam a constituir vastas metrópoles onde emergem figuras inéditas de uma nova civilização urbana africana.

Essa nova urbanidade, crioula e, em muitos aspectos, cosmopolita, caracteriza-se pela mistura e mescla das formas, tanto no plano do vestuário, da música ou das línguas quanto do ponto de vista das práticas de consumo. De entre os dispositivos que regulam a vida quotidiana, um dos mais importantes é, inquestionavelmente, a multiplicidade e a heterogeneidade dos regimes religiosos. Com a proliferação das igrejas e das mesquitas, constituiu-se uma verdadeira esfera territorial e simbólica, frequentemente tradicional, à volta dos locais de culto. Distingue-se nitidamente da administração territorial do Estado, não apenas pelos serviços prestados pelas instituições religiosas, mas também pela ética de vida que promovem. A par das fundações religiosas responsáveis pela manutenção dos hospitais e das escolas, emerge um individualismo religioso que assenta na ideia da soberania de Deus. Essa soberania traduz-se por actos milagrosos e é exercida em todas as esferas da vida. Manifesta-se sob a forma da graça e da salvação. Graça e salvação que se obtêm como recompensa de uma transformação radical da pessoa e da natureza dos seus laços com o mundo profano e o da tradição. Esse «novo nascimento» implica a rejeição dos costumes associados ao princípio demoníaco e a interiorização da graça operase através do rigor dos costumes, do gosto pela disciplina e do trabalho e do zelo dedicado à vida sexual e familiar.

Nos países muçulmanos, uma territorialidade em redes está na base do poder de jurisdição que os morabitos exercem sobre os seus fiéis. Alvos de estima no plano nacional e, frequentemente internacional, as redes estão interligadas às cidades santas e às figuras proféticas às quais os discípulos prestam obediência. Nesse aspecto, o caso de Touba, a cidade dos mourides no Senegal, é emblemático. Na década de 1980, a mesquita tornou-se um dos símbolos marcantes da tentativa de reconquista da sociedade e da cidade pela religião. Serviu ora de refúgio para aqueles que se julgavam perseguidos, ora de recesso para aqueles que já não podiam avançar. Retiro derradeiro para os desesperados, tornou-se na primeira referência para todos aqueles cujas certezas estavam abaladas pelas mutações em curso. Em determinadas zonas do continente, serviu ocasionalmente de foco de uma cultura da contestação, de novas figuras do imã que vinha materializar novas práticas do culto e da predicação e a uma espiritualidade de natureza propriamente política.

Nos países de predominância cristã, a proliferação das igrejas foi substituída por uma lógica territorial de tipo ramificado. Com a ruptura do dogma, assistiu-se a uma relativa democratização dos carismas e a uma redistribuição da autonomia sacerdotal. O exercício da pregação, a administração dos sacramentos, a liturgia e os diversos rituais consagrados à cura, ou à luta contra os demónios ou ainda à busca de riquezas já não são o apanágio de uma classe sacerdotal totalmente distinta dos laicos. As guerras, a crise económica e os acasos da vida quotidiana também abriram caminho a reinterpretções por vezes originais das narrativas da Paixão e do Calvário, bem como das figuras do Juízo Final, da Ressureição e da Redenção. Em determinados movimentos armados, essa dimensão escatológica deparou-se com um exatário feito. A re-islamização e a rechristianização evoluíram paralelamente, sendo que ambos os processos se esforçaram por recombinar elementos díspares, e mesmo contraditórios, dos paganismos africanos, do pietismo ambiente, e até das sociedades secretas e das práticas da geomancia.

O longínquo e a longa distância

Retomemos o endurecimento da pressão monetária e os seus efeitos de revivificação dos imaginários do longínquo e das práticas da longa distância. Esse endurecimento prende-se, em parte, com a evolução das modalidades de inserção de África na economia internacional, aproximadamente uma década após as independências. Iniciada no início da década de 1970, essa evolução durou cerca de um quarto de século e está longe de acabar. Mesmo não tendo desempenhado isoladamente o papel que os seus críticos lhe atribuem geralmente, os programas de ajustamento estrutural das décadas de 1980 e 1990 representaram uma das viragens mais frísantes. Esses programas em nada permitiram alterar a estrutura da especialização internacional das suas economias em benefício dos países africanos, mas contribuíram largamente para a implementação de novas configurações da conjuntura económica, que já não bastam para descrever ou explicar nem os velhos regimes estruturalistas «centro-periferia», nem as teorias da dependência, e ainda menos as da «marginalização»¹.

Com efeito, no período entre 1980 e 2000, desenvolveu-se um capitalismo atomizado – sem efeito de aglomeração, nem pólos gigantescos de crescimento – nos escombros de uma economia rendeira outrora

dominada, por um lado, por sociedades estatais controladas pelos adeptos do poder e, por outro, pelos monopólios que datam maioritariamente da era colonial e operam em mercados cativos. A dicotomia economia urbana-economia rural, ou ainda economia formal-economia informal característica da pós-colonização imediata desfragmentou-se por completo e foi substituída por uma manta de retalhos, um mosaico de esferas, ou seja, uma economia difractada, composta por vários núcleos regionais relativamente imbricados, por vezes paralelos, e que mantêm relações variáveis e extremamente voláteis com as redes internacionais. A partir dessa fragmentação extrema nasce – frequentemente no seio de um único país – uma multiplicidade de territórios económicos, por vezes, encaixados entre si e frequentemente desagregados.

Saliente-se que essa nova geografia alude àquela que prevaleceu ao longo do século XIX, nas vésperas da conquista colonial e da partilha. Na época, cada espaço económico fazia parte de uma vasta unidade regional e multinacional, mais ou menos coerente, no seio da qual o poder e o comércio se desenvolviam frequentemente em paralelo. Essas unidades regionais e multiétnicas não se caracterizavam por fronteiras estáveis e precisas ou ainda por figuras afiadas da soberania, mas por uma gama complexa de cores verticais, eixos laterais e redes frequentemente imbricadas entre si de acordo com o *princípio da intercalação e da multiplicidade*. Na época, qualquer economia era subentendida por uma dinâmica dupla de ordem espacial e de ordem demográfica. Veja-se o exemplo da bacia chadiana que, anteriormente à colonização, se caracterizava por três pólos de poder e influência: a Cirenaica (na extrema periferia do Império Otomano), o Sudão Egípcio, o califado de Sokoto e as cidades haúças (Sokoto, Katsina, Kano). Dentro de cada triângulo, cuja base assentava no Equador e os flancos orientais e ocidentais remetiam para o Sara e o Nilo e cuja ponta avançada era o Mediterrâneo, partiam caminhos do Kanem e do Wadai que, por um lado, passavam por Murzuq e, por outro, por Koufra confluiu directamente para Trípoli e Benghazi depois de atravessar inúmeros oásis. Esse eixo Norte-Sul era completado por um enorme corredor que ligava a região ao sultanato do Darfour, estabelecendo ligação com Kordofan e Bahr el-Ghazal.

A essa disposição de dupla dimensão (vertical e lateral) acrescia uma segunda dinâmica de natureza propriamente institucional. Até ao início do séc. XIX, as duas instituições dominantes – através das quais se operava a socialização das elites, bem como a mobilização dos recursos e das ideias – consistiam na *zawiya*, por um lado, e na *zariba*, por outro. Essas duas instituições muito originais tinham por função,

1. Nesse âmbito, ler as análises de James Ferguson, *Global Shadows*, University of California Press, Berkeley, 2001.

entre outras, regular o comércio caravanista transnacional, cimentar as alianças comerciais, políticas e religiosas, negociar a proximidade com os vizinhos (caso dos Bideyat e dos Toubous, por exemplo) e os conflitos entre diversas facções e, caso necessário, liderar a guerra através de uma série de implantações fortificadas, havendo assim nomadismo e metropolização. A terceira dinâmica combinava guerra, mobilidade e comércio porque, neste caso, a guerra e o comércio eram concomitantes com a prática do islamismo. Não existia comércio sem a capacidade de criar alianças transversais, alargar e investir pontos nodais num espaço permanentemente activo. Do mesmo modo, a própria guerra era sempre uma guerra de movimento – nunca local, sempre transnacional. As instituições responsáveis pela regulação da guerra e do comércio eram, aliás, geradas pela confraria dos Sanussi. As caravanas alcançavam enormes distâncias e fomentavam os diferentes ciclos comerciais (ciclos dos cereais e das tâmaras, ciclo do gado, ciclo do marfim e dos escravos e, actualmente, ciclo do petróleo e assim sucessivamente). Se a maioria dos estabelecimentos comerciais de Tripoli, e posteriormente de Benghazi, pertencia a comerciantes judeus italianos e a malteses, os intermediários, por sua vez, eram árabes mejabra e zuwaya.

Aqui o drama da colonização não consistiu na divisão arbitrária de entidades outrora reunidas – a balcanização incessantemente invocada pela vulgarata afro-nacionalista. Inversamente, consistiu na vontade de retalhar os pseudo-Estados partindo daquilo que constituía, fundamentalmente, uma *federação de redes*, um *espaço multinacional*, que, em vez de composto por «povos» ou «nações» enquanto tais, era composto por *redes*. Consistiu na vontade de fixar fronteiras estritas para aquilo que era, estruturalmente, um *espaço de circulação* e de regateio, flexível, de geometria variável.

Historicamente, os verdadeiros impulsos do poder na região estruturaram-se, desde sempre, graças a um ciclo duplo: o do comércio e o da predação. Comércio e predação foram constantemente subentendidos pela possibilidade da guerra, de preferência sob a forma de raids. As lutas de poder e os conflitos a respeito da captação, controlo e partilha de recursos pautaram-se sempre por linhas translocais por definição. O facto de que essas linhas remetem para as confrarias, clãs e linhagens é irrelevante, a sua formação obedeceu sempre ao que poderia designar-se por *lógica das areias movediças*. Além disso, não tendo transformado essas lógicas, a colonização tentara utilizá-las em seu próprio benefício, com os resultados catastróficos que são do conhecimento geral. O facto de que o poder se estrutura e se desorganiza devido aos ciclos predatórios não é novidade. Assim se passou com a

economia do deserto, dominada pelo comércio de frutos e cereais, o controlo dos oásis, a técnica dos raids e a constituição de entrepostos. Além do mais, o sistema de circulação e as fronteiras em movimento, que se deslocam constantemente em função das oportunidades de exploração, também não representam qualquer novidade.

Anteriormente à colonização, guerreiros, comerciantes e morabitins podiam partir de Koufra e atravessar alegremente o maciço do Tibesti e ocupar a capital do Wadai, Abéché. No eixo Darfour-Kordofan-Bahr el-Ghazal seaviçavam os nubianos arabizados da região de Dongola, bem como os *jallaba*. Lucrando com as expedições turco-egípcias da década de 1840, os últimos abriram a fronteira económica do Sul do Darfour, das montanhas Nuba, do Nilo Azul até às províncias da Etiópia. Mais importante ainda, alargaram os seus tentáculos até ao equador, impuseram a sua presença nas grandes planícies que se estendem desde o Nilo, para oeste e para sul, até ao Congo e à actual República Centro-Africana (RCA) onde se distinguirão no comércio dos escravos e do marfim e onde estabelecerão fortificações (*zariba*) no seio de povos nilóticos, tais como os Dinka, os Nuer, os Azande (actual Sudão), os Banda (actual RCA), os Bongo e Sara (actual República do Chade). Os *jallaba* encontram-se mais a leste, no Darfour, no Kanem e no Bornou.

Hoje em dia, a nova fronteira – pelo menos, nessa região – é o petróleo. Noutros pontos, são outros recursos: madeira, diamantes ou cobalto. A exploração desses recursos deu origem a novos ciclos de extracção e predação. Uma parte considerável da punção concretiza-se através da guerra ou de conflitos intermináveis de fraca intensidade. A extrema fluidez e volatilidade dessa nova fronteira da punção, da extracção e da predação que confere aos conflitos africanos os seus significados internacionais. É nesse contexto que os enclaves mineiros, petrolíferos ou haliêuticos se revestiram de uma importância primordial. Independentemente de serem marítimos ou terrestres, as economias dos enclaves são de natureza extractiva e, ou se encontram desligadas do resto do território nacional, ou apenas lhe estão interligadas por meio de redes ténues; o que é designadamente o caso da exploração petrolífera no mar. Em contrapartida, essas economias articulam-se directamente com as redes de comércio internacional. Nos casos em que não fomentam as lógicas de guerra, os próprios enclaves tendem a constituir espaços disputados. Ocasionalmente controlados por multinacionais às quais o Estado central subcontrata – ou delega, praticamente – a sua soberania, por vezes em conluio com formações armadas dissidentes, os enclaves apresentam uma economia que simboliza a osmose entre a actividade extractiva, a actividade predadora e guerreira e a actividade mercantil.

Outro aspecto da transnacionalização das economias ao longo do último quartel do séc. XX é a emergência de zonas «francas» ou «cinzentas» ou de corredores que, entre outros, se caracterizam por abrigar a exploração intensiva de territórios ricos e de fomentar a circulação e o escoamento de recursos produzidos nos contextos de militarização latente. Essas zonas «cinzentas» ou «francas» funcionam à imagem das capitánias ou concessões. São constituídas por territórios sem herdeiros, ou parques e reservas naturais, autênticos extra-territórios administrados sob diversos regimes indirectos, explorados por iniciativas privadas que dispõem frequentemente de força militar. De entre todas as consequências resultantes desse processo de atomização da economia de mercado, duas em especial desempenharam um papel crucial na formação dos imaginários do político enquanto relação belaz, jogo de azar e confronto mortal. Por um lado, doravante associam-se e interligam-se duas formas da violência. A primeira é a violência de mercado que resulta de lutas pelo controlo e da privatização das novas fronteiras da extracção, da predação e da punção. A segunda é a violência social que se tornou incontornável devido à perda do seu monopólio pelo poder público. Um exemplo da violência de mercado é o endurecimento da pressão monetária e o enfraquecimento generalizado da liquidez e a sua posterior concentração progressiva em determinadas redes, cujas condições de acesso se tornaram cada vez mais draconianas. Facto que provocou a redução severa do número de indivíduos capazes de transmitir dívidas a outros. A natureza da própria dívida tende a mudar, pelo que a «dívida de protecção» (que inclui o dever de alimentar) se converte no derradeiro signifiante das relações de parentesco (reais ou fictícias) ou simplesmente das relações sociais. Mais do que antes, o dinheiro transformou-se numa força de separação dos indivíduos e no objecto de conflitos acesos. Surge uma nova economia das pessoas assente na mercantilização das relações que, até então, não eram consideradas mercadoria, pelo menos parcialmente. O vínculo baseado nas coisas e nos bens cimentou-se a par da ideia segundo a qual tudo pode ser vendido e comprado.

Face às restrições inerentes a uma redução drástica da circulação fundiária, um facto fulcral do último quartel do séc. XX é a emergência de práticas que consistem em ir ganhar dinheiro para longe. As novas dinâmicas de aquisição de proveitos, ocasionadas pela escassez de dinheiro, suscitaram uma revivificação sem igual nos imaginários do longínquo e da longa distância. Por um lado, essa revivificação traduziu-se num crescimento inédito das capacidades de mobilidade extensiva dos agentes privados e, por outro, em tentativas violentas de imobilização e fixação espacial de categorias integrais das populações e mesmo

da organização da morte em massa. A gestão da mobilidade das pessoas, e mesmo dos grupos, é por vezes assegurada por jurisdições ou formações armadas exteriores ao Estado. Essa própria gestão é indissociável do controlo dos corpos que se submetem ao trabalho nas explorações que aliam mercantilismo e militarismo, que se haurem para servir de mão-de-obra em inúmeros mercados militares, onde se induz o êxodo massivo, ou que se imobilizam em espaços de excepção à semelhança dos campos e outras «zonas de segurança»; que se incapacitam fisicamente através de massacres. As técnicas de policiamento e de disciplina utilizadas sob o período autoritário para assegurar o controlo dos indivíduos; à escolha entre obediência e desobediência que caracterizava o modelo de comando colonial e do potentado pós-colonial sucede, em condições extremas, uma alternativa mais trágica: a escolha entre a decadência e, a sobrevivência e a morte lenta ou diferida.

Doravante, o cerne do exercício de um poder mais fragmentado e ramificado do que nunca reside, em grande parte, na possibilidade de produção e reprodução da vida. Essa nova forma de poder, baseada na multiplicação das situações extremas ou de vulnerabilidade, apenas visa os corpos e a vida para controlar melhor o fluxo dos recursos flutuantes. Mas como a vida se converteu, além do passado, numa colónia de poderes imediatos, os seus termos não são exclusivamente económicos. Logo, importa analisar, por instantes, o significado desse trabalho de destruição, do qual uma parte considerável reside no dispêndio de incontáveis vidas humanas. Na sua era, Georges Bataille observava que esse tipo de dispêndio questiona o princípio clássico de utilidade. Baseando-se especificamente nos sacrifícios e nas guerras aztecas, debruçou-se sobre aquilo que designou por «preço da vida» na sua relação com o «consumo», estabelecendo a existência de uma formação do poder, na qual a preocupação de sacrificar e imolar o maior número constitui, em si, uma forma de «produção». Nessa base, os sacrifícios humanos explicavam-se assim pela convicção de que, para continuar a brilhar, o sol deveria alimentar-se do coração e do sangue do maior número de pessoas, designadamente de prisioneiros. Assim sendo, a guerra adivinha da necessidade de assegurar a reprodução do ciclo solar, não estando inicialmente associada a qualquer aspiração de conquista. O seu significado central era possibilitar o acto de consumo, evitando assim o risco de ver o sol escurecer – e apagar a vida. Para esse povo, os sacrifícios humanos permitiam restituir ao mundo sagrado aquilo que a utilização servil degradara e profanara. Para Bataille, essa forma de destruição – ou ainda, de consumo violento e sem proveito – constituía a melhor forma de negar a relação utilitária entre o homem e a coisa.

o caso sobre o qual nos debruçamos, em muitos aspectos, os massacres e a destruição das vidas humanas fazem parte de um princípio de negação relativamente semelhante. Todavia, não é certo que esses desperdícios sangrentos contribuam para a produção de coisas sagradas – função que Bataille atribui ao sacrifício em geral. Em contrapartida, a ideia de um inimigo, um corpo estranho que é necessário expulsar ou erradicar, é originariamente subjacente a esses desperdícios. Na medida em que a relação com o inimigo, anti-parente por excelência, é formulada através da luta entre espécies diferentes, é possível afirmar que tal lógica da inimizade é uma forma de «política total». Então, o complexo de guerra (que inclui a punção, a extracção e a predação) engloba o conjunto das actividades que Bataille descreve como componentes do dispêndio, tratando-se de todas as formas consideradas «improdutivas» que, por isso, não são úteis para a produção a curto ou longo prazo: o luxo, o luto, o culto, os espectáculos, as actividades sexuais perversas, o sofrimento e a crueldade, os suplícios parciais, as danças orgíacas, as cenas lúbricas, os prazeres fulgurantes, a satisfação violenta da cópula, em suma, a veiculação de exaltação propícia à excreção. Enquanto corpo estranho ou «veneno», o inimigo está subjugado à pulsão excrementícia: deve ser expulso, à semelhança de uma coisa abjecta, com a qual urge romper brutalmente. Nessas circunstâncias, a violência é susceptível de se assemelhar à defecação. Mas a lógica da defecação não exclui outras dinâmicas, como acontece com essa outra forma de violência que visa ingurgitar e incorporar o inimigo morto ou partes do seu corpo. O objectivo dessa lógica da manducação reside na captação da condição viril da vítima e da sua capacidade germinativa. Tanto a lógica da defecação quanto a da manducação exigem a violação das proibições e dos tabus – uma forma de profanação.

Pelo facto de assestarem maioritariamente nos valores da itinerância em oposição aos do sedentarismo, as novas dinâmicas de aquisição dos proveitos suscitaram uma alteração profunda das figuras da procedência. A violência social tende a cristalizar-se em torno de questões tornadas cruciais como a constituição das identidades, as modalidades da cidadania, a gestão da mobilidade das pessoas, a circulação e a captação dos recursos flutuantes. Essas novas formas da luta social e política privilegiavam três temáticas: a da comunidade de origem (terra e autotonia), a da raça e a da religião e, pelo menos, duas concepções da cidadania acabaram por opor-se e, por vezes, a complementar-se. Por um lado, prevalece a ideia oficial segundo a qual é cidadão de um país aquele a quem o Estado reconhece o devido atributo. Por outro, predomina a concepção de que o princípio de cidadania decorre principalmente dos laços de sangue (reais ou alegados), do nascimento e

da genealogia. Com efeito, os laços de sangue permitem fundar a distinção entre os «autóctones» e os «alógenos», os «natos» (originários) e os «estrangeiros». Essa produção identitária permitiu o restabelecimento dos antigos reinos e chefarias, o nascimento de novos grupos étnicos, tanto pela separação em relação aos antigos quanto por amalgamação. Também originou conflitos violentos cimentados por inúmeras deslocações populacionais. Por fim, fomentou os irredentismos, designadamente nos países nos quais as minorias se sentiam excluídas dos benefícios materiais do poder.

Por conseguinte, surgiram duas pólis e dois tipos de espaços cívicos nas formas complexas de entrelaçamento: por um lado, a cidade *intra muros* (local das origens e dos costumes, cujas marcas se podem levar caso necessário, nessas deslocações para lugares longínquos) e, por outro, a cidade *extra muros* (possibilitada pela dispersão e pela imersão no mundo). O papel emblemático desempenhado pelos migrantes e pelas diásporas resulta do facto de que cada pólis dispõe agora do seu duplo ou ainda do seu «alhores». De resto, o processo duplo de transnacionalização das sociedades africanas e o regresso às origens, a par da mercantilização acrescida do trabalho consecutiva ao aumento das capacidades de mobilidade extensiva vão reacender os conflitos centrados na relação entre comunidade, procedência e propriedade. A dispersão e a debandada impostas pelas necessidades de aquisição de proveitos em lugares longínquos não aboliram certamente as características antigas da comunidade que, em muitos casos, continuou a ser esse território de origem, concreto e geograficamente situado, do qual os indivíduos se apropriam, defendem e tentam proteger dos intrusos e daqueles que não fazem parte do mesmo. É também uma ficção pela qual alguém se predispõe a matar e a morrer, caso necessário. Todavia, surgiram inflexões consideráveis na relação entre aquilo que pertence a mais do que um, a muitos ou a todos (e que é compartilhável pela dívida de doação inerente à procedência da mesma comunidade de origem) e aquilo que, sendo estritamente privado, está reservado a um usufruto estritamente individual.

Considerando que o controlo das consequências da transnacionalização não implica unicamente o controlo e o domínio das distâncias, mas também a arte de multiplicar as procedências, uma cadeia de intermediários, urdidores de ligações com o mundo externo, agentes e especialistas do negócio dos objectos, das narrativas e das identidades viram os seus estatutos serem sobrevalorizados. Essa sobrevalorização beneficiou do afastamento crescente entre as fronteiras oficiais e as fronteiras reais, que foi sucedido pelo aceleração das migrações e também pela constituição de redes e ligações que, pelo facto

de ultrapassarem os âmbitos territoriais dos Estados pós-coloniais, se especializaram na mobilização dos recursos de longa distância. Num registo diferente, as posses monetárias (ou a sua impossibilidade) deslocaram profundamente os âmbitos de formação da individualidade e os sistemas de subjectividade. Por um lado, onde predomina a escassez, a intensidade das necessidades e a impossibilidade de satisfazê-las foram tais que ocorreu uma ruptura na forma como os sujeitos sociais vivenciam o desejo, a vontade e a saciedade, imperando agora a percepção segundo a qual tanto quanto o dinheiro, o poder e a vida também se regem pela lei do acaso. Constituem-se enormes fortunas de um dia para o outro sem que os factores causais sejam, de alguma forma, visíveis. Outras fortunas volatilizam-se ao mesmo ritmo, sem causa aparente. Como nada é certo e tudo é possível, arrisca-se o dinheiro, bem como o corpo, o poder e a vida. Tanto o tempo quanto a vida, e a morte, se resumem a um imenso jogo de azar. Em contrapartida, entre as categorias sociais capazes de acumular facilmente fortunas, são as relações entre o desejo e os seus objectos que se alteraram, a preocupação sensualista e hedonista do consumo, a posse idólatra e a fruição ostentativa dos bens materiais tornam-se o próprio palco dos novos estilos de vida.

Todavia, em ambos os casos, os conteúdos culturais do processo de diferenciação foram os mesmos, designadamente, por um lado, uma consciência profunda da volatilidade e da frivolidade do dinheiro e da fortuna, por outro, uma concepção instantânea do tempo e do valor – o tempo breve da vida. Mesmo nos casos em que as estratégias adoptadas pelos agentes individuais variaram entre situações, a concepção do tempo e do valor como conteúdos no, e que se esgotam no, instante, e a do dinheiro como volátil e frívolo contribuíram fortemente para a transformação dos imaginários tanto da riqueza quanto do desprovidimento e do poder. Tanto o poder quanto a fortuna, a fruição, e a miséria da própria morte foram vividos inicialmente segundo critérios materialistas. Daí o aparecimento de subjectividades no núcleo das quais se encontra a necessidade de tangibilidade, palpabilidade e tactilidade. Em suma, deparamo-nos com essas características nas formas de expressão tanto da violência quanto da fruição, ou ainda na utilização geral dos prazeres.

Informalização da economia e difracção do político

Debrucemo-nos agora sobre os efeitos da concomitância da democratização e da informalização da economia e das estruturas

estatais. Ao longo do último quartel do séc. XX, a informalização da economia e a dispersão do poder do Estado desenvolviam-se paralelamente. Muito frequentemente, reforçavam-se mutuamente. Desde a década de 1980, os mecanismos culturais e institucionais que possibilitavam a subjugação, e através dos quais a subordinação se concretizava, tinham alcançado os seus limites. Sob a capa da ordem e o teatro de Estado, decorria um processo subterrâneo de dispersão gradual do poder. Não há dúvida de que pelo facto de o Estado se ter consolidado ao longo das décadas anteriores, a administração ainda dispunha de uma boa parte dos seus recursos coercivos. Contudo, as condições materiais de exercício do poder e da soberania tinham-se deteriorado gradualmente, a par da acentuação das constricções inerentes ao reembolso da dívida e à aplicação de políticas de ajustamento estrutural. Sem o abrandamento da crise das economias, o desfibramento manteve-se durante a década de 1990 e a desagregação das estruturas estatais ganha contornos por vezes inesperados. No cerne do processo de informalização das estruturas estatais está a ameaça de insolvabilidade geral que, ao longo do último quartel do século, caracterizou a vida económica e material no seu todo. Afectando tanto o Estado quanto a sociedade, o enfraquecimento da liquidez suscitou uma alteração considerável dos sistemas de troca e de equilíbrio, que estavam na base da socialização estatal durante o período autoritário. À medida que, a nível estatal, a prática dos montantes em dívida orçamentais se tornava regra, a cadeia desses montantes em dívida alcançava também o patamar da sociedade.

Os agentes sociais reagiram quer com a intensificação das práticas de contorno e desvio, quer com o recurso a diversas formas de desobediência fiscal, quer com a aplicação de práticas de falsificação e deserção. Paralelamente, a distribuição dos activos do Estado através do processo de privatização resultou na cessão de uma grande parte do património público a operadores privados, sendo que alguns já eram detentores do poder público. A simultaneidade de ambos os processos (por um lado, a insolvabilidade geral e, por outro, a alteração dos sistemas de apropriação daquilo que, até então, constituía o objecto de uma co-propriedade, foi fictícia) acentuou a crise da propriedade. No total, os processos sumariamente abordados anteriormente transferiram os parâmetros da luta pela subsistência. A distinção entre as lutas pela subsistência propriamente dita e as lutas pela simples sobrevivência dissipou-se. Em ambos os casos, a vida quotidiana definiu-se cada vez mais com base no paradigma da ameaça, do perigo e da incerteza. Pouco a pouco, começou a esboçar-se um mundo social no qual a desconfiança em relação a todos e a suspeita se manifestam paralelamente à

necessidade de protecção contra os inimigos cada vez mais invisíveis. Essa sensibilidade social foi reforçada, em muitos pontos, pela predicação das novas igrejas pentecostistas cuja mensagem fulcral consiste na luta generalizada contra os demónios. Gradualmente, reforçou-se a ideia da separação em relação a outrem, um motivo de preocupação. Como a produção da vida se efectua agora num contexto generalizado de insegurança – e, em casos extremos, com a proximidade da morte – as lutas sociais assemelham-se cada vez mais à actividade guerreira propriamente dita. Em contrapartida, a guerra enquanto significante primordial da conduta da vida quotidiana tornou-se, por extensão, na metáfora central da luta política, pelo que a luta pelo poder se manifesta primeiramente como o poder de provocar a morte; e a resistência ao poder também toma agora por objecto e por ponto de sustentação o vivo na sua generalidade.

A dispersão do poder do Estado ganhará formas paradoxais. Por um lado, o enfraquecimento das capacidades administrativas do Estado acompanhará a privatização de algumas das suas funções de regalia. Por outro lado, no terreno, a compensação da desregulação traduzir-se-á por um movimento de desinstitucionalização que também é propícia à generalização das práticas informais. Essa informalidade será perceptível não só no domínio económico, mas também no seio do próprio Estado e da administração e em muitos sectores da vida social e cultural que, de alguma forma, se prendem com a luta pela sobrevivência. Ora a generalização das práticas informais suscitará uma proliferação das instâncias de produção das normas e uma desmultiplicação inédita das possibilidades de contornar as leis e as regras, mesmo no momento em que as capacidades de sanção detidas pelos poderes públicos e outras autoridades estarão mais enfraquecidas. A partir daí, as condutas que visam infringir as normas – para aumentar as rendas e beneficiar ao máximo da insuficiência das instituições formais – prevalecerão tanto com os agentes públicos quanto com os privados.

Multiplicidade das identidades, das obediências, das autoridades e das jurisdições, acentuação da mobilidade e da diferenciação e velocidade na circulação das ideias, a reapropriação das marcas e a reconversão dos símbolos, volatilidade do próprio tempo e da duração, capacidades acrescidas de permutabilidade dos objectos e de conversão das coisas na sua antítese, funcionalidade acrescida das práticas de improvisação: tudo se utilizará para alcançar todos os tipos de finalidades e tudo constituirá objecto de negociação e regateio. Em resposta ao fraccionamento do poder público, ecoarão a constituição, a multiplicação e a disseminação de fulcros conflituais no seio da sociedade.

Ecolodir novas arenas do poder, à medida que os imperativos de sobrevivência acentuarem o processo de autonomização das esferas da vida social e individual. Mais do que antes, as práticas da informalização não se limitarão unicamente aos aspectos económicos e às estratégias de sobrevivência material. A pouco e pouco, tornar-se-ão formas privilegiadas da imaginação cultural e política.

As consequências desse novo estado cultural para a vida física e a constituição dos movimentos sociais, bem como a formação de alianças e coligações serão consideráveis. Por um lado, o tempo breve marcado pela improvisação, os acordos pontuais e informais, os imperativos de conquista imediata do poder ou a necessidade de preservação a qualquer preço serão privilegiados, em detrimento dos projectos a longo prazo. Resultará uma instabilidade cultural de natureza estrutural. Urdir-se-ão e dissolver-se-ão alianças constantemente. O carácter provisório e constantemente renegociável dos contratos e acordos acentuará a reversibilidade fundamental dos processos. Noutro plano, a oposição institucionalizar-se-á fracamente. Actuará ao sabor dos acontecimentos, oscilando entre compromissos e cedências, no meio de reviravoltas bruscas de situações, da fluidez e do carácter aberto das colas. A imbricação das lógicas segmentárias e das lógicas hierárquicas, das dinâmicas profanas e das do invisível, a divergência dos interesses, a multiplicidade das obediências e das relações de autoridade entravarão qualquer coalescência e cristalização durável dos movimentos sociais. Daí uma interminável divisão em parcelas dos conflitos, o vazio de legitimação, e o carácter confinado, fragmentário e cissiparo das lutas organizadas. Os factores estruturantes analisados antes, além de influenciarem os resultados da democratização em África, enquadraram também a transformação dos imaginários do político e dos modelos do poder.

Durante o período autoritário, inúmeros regimes políticos tinham cultivado a noção segundo a qual, nas sociedades marcadas pelas diferenças culturais e a diversidade étnica, o fundamento da comunidade política deveria incidir, antes de mais, sobre a ameaça directa ou indirecta à integridade física dos indivíduos. Daí a necessidade de se protegerem permanentemente contra ela, não contestando os seus fundamentos, mas medindo gradualmente os riscos que tal contestação acarretaria para a sua sobrevivência. Por conseguinte, proteger-se contra o poder consistia em calcular permanentemente o risco ao qual as suas próprias palavras e acções se poderiam expor. O prisma sob o qual o sujeito encarava a vida residia então no desejo de evitar a morte a qualquer custo. Era esse desejo que o Estado instrumentalizava, não para libertar o sujeito da angústia que constituía o seu corolário, mas

para agravar a incerteza. Nessa óptica, a instabilidade convertia-se num recurso nas mãos do poder, como aconteceu com as experiências de democratização.

As elites do poder desde as independências resistiram habilmente à pressão das forças da oposição e puderam impor unilateralmente os limites à abertura política. Determinando apenas os contornos, a natureza e o conteúdo, foram as únicas a decretar as regras do jogo. Essas regras sacrificam os aspectos processuais mais elementares da concorrência. No entanto, permitem manter controle das principais alavancas do Estado e da economia e garantem a sua continuidade no poder. No país, ainda persistem acordos fundamentais entre o poder e aqueles que se opõem, coexistindo simultaneamente situações de conflito cujos períodos de latência alternam com períodos de manifestação violenta e aguda. Na maioria dos casos, a imposição unilateral das regras do jogo político caracterizou-se por duas fases. Durante a primeira fase, tratou-se de conter o impulso protestatório, caso necessário com uma repressão ora dissimulada, ora expeditiva, brutal e imoderada (encarceramentos, fuzilamentos, licenciamento dos oponentes, instauração de medidas de urgência, censura de imprensa, diversas formas de coerção económica). Para facilitar a repressão, os regimes no poder tentaram despolitizar os protestos sociais, conferir novos contornos étnicos ao confronto e atribuir aos movimentos de rua o carácter de simples motins. Ao longo dessa fase repressiva, esses regimes alargaram o papel do exército às missões de manutenção da ordem ao controlo dos movimentos das pessoas. Em determinados casos, regiões inteiras foram colocadas sob a égide de uma dupla administração militar e civil.

No ponto no qual os regimes estabelecidos se sentiram mais ameaçados, levaram ao extremo a lógica da radicalização, suscitando ou apoiando a emergência de gangs ou milícias controlados quer por cúmplices na sombra, quer por responsáveis militares ou políticos que exerciam funções de poder nas estruturas formais. Em determinadas situações, a existência das milícias limitava-se ao período de conflito. Noutras, as milícias ganharam progressivamente autonomia e converteram-se em autênticos exércitos, no seio de estruturas de comando diferentes das dos exércitos habituais. Noutras ainda, as estruturas militares formais acobertaram actividades ilegais, pelo que a multiplicação dos tráficos se desenvolvia paralelamente à pilhagem dos recursos naturais, à confiscação das propriedades e à repressão propriamente dita.

O fracionamento do monopólio da força e da distribuição desigual dos instrumentos de violência na sociedade suscitaram três consequências.

Por um lado, a dinâmica de desinstitucionalização e de informalização acelerou-se. Por outro, nasce uma nova divisão social que separa aqueles que estão protegidos (porque estão armados ou porque beneficiam da protecção daqueles que estão armados) daqueles que não estão (e que se encontram expostos). Por fim, mais do que pelo passado, as lutas políticas resolveram-se tendencialmente pela força, pelo que a circulação das armas na sociedade se converteu num dos principais factores de divisão e num elemento central nas dinâmicas da insegurança, da protecção da vida e do acesso à propriedade.

Posteriormente, foi necessário dividir a oposição através do agravamento das tensões étnicas e operando rivalidades no seu seio. Por vezes, nas regiões largamente adquiridas à oposição, suscitavam-se conflitos locais entre os autóctones e os alógenos, entre sedentários e nómadas, pescadores e agricultores, para justificar melhor a repressão através do armamento das milícias. De seguida, apostou-se na duração para assegurar a deterioração da situação, enfraquecer os protestos, desgastar os recursos internos e reunir as condições de esgotamento das massas. A dinâmica da exacerbação dos conflitos étnicos e das diferenças religiosas e culturais também permitiu dividir os intelectuais confinando-os à defesa dos interesses das suas regiões e comunidades de origem. Depois de concluída essa emasculação – ou no decurso do seu desenvolvimento – foi necessário fazer concessões, designadamente através da implementação de reformas acessórias que deixavam íntegra a estrutura da supremacia, ou através do estabelecimento de «governos de união nacional». De modo geral, essa fase de violência foi acompanhada, ou sucedida, por um amplo movimento de privatização da economia. No total, esses regimes conseguiram afectar as motivações económicas da sua supremacia: que agora assenta noutras bases materiais.

Por conseguinte, nesses países, não se constatou qualquer alternância pacífica. Os segmentos da oposição aderiram ao poder. As formas da sua violência e as modalidades da sua gestão ganharam contornos inéditos. Por um lado, a criminalidade urbana e a pilhagem rural acentuaram-se. Surgiram novas formas de fragmentação territorial de zonas inteiras, rurais ou urbanas escapando efectivamente ao controlo do poder público. Os conflitos fundiários agravaram-se. Por outro lado, as formas de apropriação violenta dos recursos flutuantes tornaram-se mais complexas e estabeleceram-se vínculos entre as forças armadas, a polícia e, ocasionalmente, a justiça e os meios da predação. Pontos de fixação dos conflitos permitem ocupar permanentemente uma parte dos militares com missões de repressão interna ou em guerras de fraca intensidade nas fronteiras. Essas guerras são então associadas

à extracção de recursos locais, pois, atendendo à simultaneidade existente entre guerras e tráficos, a maioria encontra interesse nisso. Quando as alterações na chefia do Estado não resultavam de prepotências, eram fruto de revoltas sustentadas a partir do exterior. Quer tratando-se de uma forma natural (doença) ou criminoso (homicídio, assassinato), a morte do autocrata, o seu desaparecimento ou a sua fuga – em suma, a sua evicção do poder frequentemente forçada – continuam a constituir o ponto nevrálgico do imaginário político nas configurações culturais analisadas antes. Essa aspiração de morte está profundamente associada ao postulado da duração subjacente à experiência do poder. Na medida em que o poder se desdobra como uma duração sem fim, o postulado da não-mortalidade só pode ser desmentido pelo facto derradeiro do assassinato. Dado que a possibilidade de arruinar o poder pela via eleitoral quase não existe, só o assassinato pode contrariar o princípio de continuação indefinida do poder.

Militarismo e lumpem-radicalismo

Por fim, impõe-se outra configuração cultural: aquela que, segundo a definição do político, confere particular importância à possibilidade de que qualquer pessoa possa ser morta por qualquer outra. Essa configuração apresenta três características próprias. Em primeiro lugar, assenta numa pirâmide da destruição da vida, na qual a anterior insiste nas condições da sua preservação. Em segundo lugar, ao estabelecer uma relação de quase igualdade entre a capacidade de matar e a possibilidade de ser morto – igualdade relativa que só pode ser detida pela posse das armas, ou pela sua falta – essa configuração autoriza o político a traduzir-se fundamentalmente quando defrontado pela morte. Em terceiro lugar, ao elevar a violência a formas ora paródicas, ora ramificadas, ora paroxísticas ela acentua o carácter funcional do terror e do pânico e possibilita a destruição de qualquer laço ou, de qualquer modo, a transformação de qualquer vínculo social em vínculo de inimizade. É esse vínculo de inimizade que permite normalizar a ideia segundo a qual o poder só pode adquirir-se e exercer-se às custas da vida de outrem. Nesse aspecto, três processos desempenharam uma função determinante. O primeiro corresponde às formas de diferenciação no seio das instituições militares ao longo do último quartel do séc. XX. O segundo refere-se à alteração da lei de distribuição das armas na sociedade ao longo do período considerado. O último prende-se com a emergência do militarismo enquanto cultura e a masculinidade enquanto ética reprodutiva, sob a expressão pública e violenta dos haveres viris.

No que se refere ao primeiro processo, salienta-se que a instituição militar sofreu consideráveis transformações ao longo do último quartel do séc. XX, em África. Esse período coincidiu com o fim das principais lutas armadas anticoloniais e o aparecimento, bem como a posterior extensão de uma nova geração de guerras que apresentam três características. Por um lado, visam principalmente as populações civis e menos as formações armadas adversas. Por outro, o seu interesse privilegiado reside no controlo de recursos cujas modalidades de extracção e formas de comercialização alimentam, em contrapartida, os conflitos mortíferos e as práticas de predação. Por fim, com vista a legitimá-los, os agentes das referidas guerras já não recorrem à retórica anti-imperialista ou a qualquer projecto de emancipação ou transformação social revolucionária, como aconteceu nas décadas de 1960 e 1970. Apela a categorias morais cuja especificidade reside na conjugação de imaginários utilitaristas modernos e resíduos das concepções autóctones da vida – feitiçaria, riqueza e devoração, doença e loucura.

Esse novo ciclo da guerra surge no momento em que as guerras sofrem um agravamento das diferenciações internas. Devido à crise económica, as condições de vida nas casernas degradaram-se. Em muitos países, o empobrecimento acelerado dos homens do exército deu origem a violências e perturbações públicas, sendo que uma das causas residiu no incumprimento do pagamento de salários. Gradualmente, o abandono das casernas multiplicou-se, designadamente aquando de diversas operações ditas de preservação da ordem e pilhagens organizadas. De seguida, as práticas de extorsão generalizaram-se, pelo que a soldadesca não hesitou em erigir barreiras ao longo das estradas, a punccionar o habitante e mesmo a organizar verdadeiros raids contra a população civil, a fim de açambarcar as propriedades. Com o fim do confinamento sistemático das forças armadas nos espaços geográficos circunscritos, e com a multiplicação dos seus excessos intermitentes e regulares em diversas esferas da vida quotidiana, as tecnologias do controlo político tornaram-se cada vez mais tácteis, e mesmo anatómicas. Ao longo desse período, nos escalões mais graduados do exército, coronéis e generais puderam constituir as suas próprias redes, quando não se dedicaram pura e simplesmente ao contrabando, à alfan-dega, à revenda de armas e ao tráfico do marfim, de pedras preciosas ou mesmo de resíduos tóxicos. Paralelamente, operava-se um confinamento relativamente inflexível entre os diferentes corpos de exércitos e as diferentes instâncias responsáveis pela segurança (brigada presidencial, forças especializadas, polícia, guarda, informação), quando a concorrência entre essas diferentes instâncias não resultava numa dispersão geral, em contrapartida, a lógica da repressão acentuava a lógica da informalização.

Pelo facto de ter desempenhado um papel directo na generalização da relação belicosa, o segundo processo prende-se com a lei de distribuição das armas nas sociedades consideradas. Por lei de distribuição das armas, entenda-se simplesmente a qualidade da relação de poder estabelecida no ponto em que os diferendos políticos e outras formas de disputas, e todos os tipos de monopólios, podem ser regulados com o recurso, de uma das partes, à força das armas. Essa capacidade de captura e de reorganização dos recursos coercivos propiciou o desenvolvimento de formas inéditas da luta social. Por exemplo, a guerra não opõe necessariamente os exércitos a outros ou os Estados soberanos a outros: opõe, cada vez mais, formações armadas privadas – que actuam sob a capa do Estado – a Estados sem exércitos verdadeiros. Ao resultarem na vitória militar de uma das partes em conflito, as guerras contemporâneas não foram forçosamente sucedidas pela liberalização dos regimes implementados pela força.

Eclodiram sobretudo as formações sociais e políticas que associam as características de principados militares, tiranias étnicas formadas a partir de um núcleo armado e de um conjunto de fanfarras, que exercem um controlo quase absoluto sobre o comércio de longa distância e a extração dos recursos naturais e da fauna. Nos casos em que as dissidências armadas não conquistaram a totalidade do poder estatal, provocaram cisões territoriais e penhoraram as bolsas que administram de acordo com o modelo das capitânias, designadamente nos locais das jazidas mineiras. Assim, a fragmentação dos territórios opera-se de formas variadas: emergência de feudos regionais controlados por forças distintas com a ocultação de recursos comercializáveis e adossados aos Estados vizinhos; províncias mais ou menos dissidentes no perímetro nacional, cinturas de segurança à volta das capitais e regiões adjacentes; campos de confinamento de populações civis consideradas próximas dos rebeldes. O último processo, que se prende directamente com a amplificação da relação bélica, reside na emergência de uma cultura do militarismo que, tal como se referiu, assenta numa ética da masculinidade que confere considerável importância à expressão violenta dos haveres viris.

Todas essas evoluções indicam que, longe de serem lineares, as trajectórias da luta social em África são variadas. Não há dúvida de que os itinerários seguidos entre países apresentam diferenças significativas, mas também comprovam convergências profundas. Melhor, cada vez mais nos deparamos com uma concatenação de configurações em cada país. As formas do político também são variadas. De resto, as condições materiais de produção da vida sofreram transformações profundas que se desenvolveram paralelamente a alterações decisivas

dos paradigmas do poder. Surgiu também uma série de dispositivos que modificaram as relações que os Africanos estabeleciam habitualmente entre a vida, o poder e a morte.

VI. Circulação dos mundos: a experiência africana

A África pós-colonial é uma junção de formas, signos e linguagens que são a expressão do trabalho de um mundo que tenta existir por si. No capítulo anterior, tentou esboçar-se as linhas gerais desse labor, medir a sua velocidade e sugerir os tipos de relações que, no âmbito das transformações operadas ao longo do último quartel do séc. XX, tendem agora a estabelecer-se entre a violência e a vontade de vida que, tal como se mencionou anteriormente, constituía o principal impulso filosófico do projecto de uma comunidade descolonizada. Ainda não se frisou suficientemente que essas transformações se pautam por diversas linhas, ora oblíquas, ora paralelas, ora curvas. Na verdade, são linhas frenéticas incessantemente quebradas, cuja direcção se altera constantemente, abrindo caminho para um movimento que produz turbilhão – o acidente e não o acontecimento, os espasmos, a laminação a partir de baixo, o movimento no local e, em todas as circunstâncias, a complicação e a equivocidade. Agora, já não se trata de descrever o movimento de contracção, mas outras alterações de estrutura que funcionam de acordo com outras lógicas: a da dilatação, dos pontos de fuga, das evasões. O presente capítulo analisa precisamente essa produção de intervalos e de outras formas de montagem da vida.

Recomposições sociais profundas

No cerne dessas transformações reside a redefinição dos termos da soberania dos Estados africanos. Esse primeiro factor de mutação resulta, em parte, da multilateralização da qual as instituições financeiras internacionais foram os vectores mais visíveis ao longo dos últimos 20 anos e, ainda mais caricaturalmente, da acção dos infindáveis intervenientes, cujo estatuto ultrapassa largamente as distinções clássicas entre o público e o privado (organismos não governamentais, agentes privados...). Simultaneamente, emergiu um labirinto de redes institucionais no plano local. Todos afirmam pertencer à «sociedade civil»,

mas alguns são, na realidade, cripto-estatais. A maioria resulta de uma imbricação entre redes extra-estatais e outras que constituem um prolongamento informal. Outras ainda são cortinas de fumo dos partidos políticos ou das elites urbanas, ou dos satélites locais de organizações internacionais. A heterogeneidade das lógicas implementadas por esses diferentes agentes explica, em grande parte, o carácter fragmentado das novas formas de montagem da vida que agora prevalece, pelo menos, no meio urbano. O velho mundo desmorona-se, sem que os costumes se perenizem automaticamente.

Também as formas de estratificação social se diversificaram. Na base da pirâmide, a precariedade e a exclusão afectam cada vez mais as camadas populacionais. Designadamente nas cidades, a pobreza em massa converteu-se num factor estrutural nas dinâmicas da reprodução. No topo, uma camada cada vez menor de propriedades recompõe-se graças ao controlo que exerce sobre os recursos de longa distância e à sua capacidade de mobilizar as socialidades locais e internacionais. Entre ambas, uma camada intermédia tenta sobreviver, e mesmo constituir algum legado, associando recursos tanto da economia formal quanto dos mercados paralelos. Com o agravamento da sua vulnerabilidade económica face ao exterior, os agentes privados e os agentes estatais africanos foram obrigados a procurar noutra parte novos recursos de rendimento, mesmo num momento em que as rivalidades pelo controlo dos aparelhos se intensificara. No entanto, a transnacionalização das economias no contexto da mundialização abriu uma larga margem de autonomia para a iniciativa privada que não hesita em fruí-la. Paradoxalmente, uma das formas de exercício dessa relativa autonomia reside na capacidade de operar guerras.

O segundo factor na origem das recomposições sociais do último quartel do séc. XX – a guerra – é, em todas as vertentes, a consequência de um imbricamento de diversos processos, de entre os quais, alguns são de ordem política. Com efeito, inúmeras guerras resultam de desacordos de tipo constitucional, na medida em que incidem, em última instância, sobre razões de ser da comunidade política e na moralidade dos seus sistemas de repartição dos encargos, dos poderes, dos bens e dos privilégios. Esses desacordos prendem-se com as condições de exercício da cidadania, num contexto de rarefacção das vantagens distribuídas pelo Estado e do alargamento das possibilidades de reclamá-las abertamente (democratização), e mesmo de monopolizá-las com recurso à força. Cristalizam-se agora à volta do tríptico de identidade, propriedade e cidadania e visam a refundação do Estado-nação.

De resto, os argumentos, que após as independências, serviam para legitimar o projecto do Estado-nação são objecto de contestações, por

vezes, sangrentas. De facto, os regimes autoritários pós-coloniais tinham elevado a dupla construção do Estado e da nação a um imperativo categórico. Paralelamente, tinham desenvolvido uma concepção da nação assente na afirmação de direitos colectivos que os dirigentes opunham deliberadamente aos direitos individuais¹. Enquanto metáfora central do poder e utopia da transformação social, o desenvolvimento representava o local de realização desses direitos e do bem-estar colectivo². O desenvolvimento passava pela implementação de um conjunto de dispositivos institucionais (partidos e sindicatos únicos, exército nacional) e o recurso a uma gama de práticas cuja inspiração residiria alegadamente nas tradições autóctones do comunitarismo.

Sendo de inspiração socialista (à imagem do *ujama* na Tanzânia) ou capitalista (Costa do Marfim, Camarões ou Quênia), valendo-se do governo civil ou dos regimes militares, o comunitarismo pós-colonial salientava – apenas verbalmente – na procura do consenso, do equilíbrio regional e étnico, da assimilação recíproca dos diferentes segmentos da elite, da constituição de um mundo comum através do controlo social e, caso necessário, da coerção. Essas tácticas e dispositivos visavam evitar as dissensões e a constituição de facções de bases étnicas. Ora, ao salientar as noções de direitos individuais e reacender os debates sobre a legitimidade da propriedade e a desigualdade, o multipartidarismo e o modelo da economia de mercado arruinaram essa construção ideológica. Em contrapartida, não resultaram numa transição imediata para o modelo da democracia liberal, e ainda menos para uma reapropriação e traduções locais dos seus próprios núcleos filosóficos (reconhecimento político do indivíduo como cidadão racional, capaz de proceder por si mesmo a escolhas independentes; afirmação da liberdade individual e dos direitos conexos). Um dos equívocos da democratização nas circunstâncias específicas do capitalismo atomizado operado no continente, relança então, a uma escala inigualável, disputas sobre a moralidade de exclusão.

Na sequência dessas disputas surgiram novos imaginários do Estado e da nação, entre os quais, dois são meritórios de especial atenção. O primeiro tenta resolver a contradição aparente entre cidadania e identidade ao preconizar uma filosofia de refundação do Estado e da nação cujo princípio de base é o reconhecimento constitucional das identidades, culturas e tradições distintas. Essa tradição de pensamento nega a existência de indivíduos em África. Na sua óptica, apenas existem comunidades, existindo unicamente individualidade de grupo. O

1. Ler, a título de exemplo, Julius Nyerere, *Freedom and Socialism*, 1968; e *Essays on Socialism*, 1977.

2. Julius Nyerere, *Freedom and Development*, 1974.

grupo seria a manifestação por excelência da individualidade de cada um dos seus membros. Nesse âmbito, refundar o Estado e a nação consistiria numa arte subtil de organizar o acesso – caso necessário, de modo rotativo – de cada grupo ou comunidade às vantagens e privilégios decorrentes do controlo do aparelho estatal. O acesso a essas vantagens concretizar-se-ia através da afirmação diferencial das identidades, culturas e tradições de cada grupo, e não com base na igual dignidade de todos os seres humanos, enquanto cidadãos dotados de uma razão prática.

Assim, a legitimidade do Estado assentaria na sua capacidade de considerar essas diferenças para aplicar um tratamento particular a cada grupo e comunidade, através de espoliações de que se julgaria vítima. Diversas versões desse tratamento operam-se dispersamente. Por exemplo, na África do Sul, onde o regime do apartheid legou estruturas de redistribuição dos rendimentos entre as mais inigualitárias do mundo, foram implementadas políticas preferenciais ou de discriminação positiva, em prol dos grupos historicamente desfavorecidos. Todavia, essas companhias desenvolvem-se paralelamente ao reconhecimento dos direitos individuais prescritos por uma das constituições mais liberais do mundo³. Em contrapartida, nas configurações mais perversas, as tentativas de reconstrução do Estado e da nação, com base no princípio da diferença e do reconhecimento das identidades articulares, servem para excluir, marginalizar e eliminar algumas componentes da nação⁴, o que é designadamente o caso de países nos quais as distinções entre autóctones e alógenos são retomadas na luta política. Noutros ainda, os grupos que se consideram lesados a nível dos seus direitos e marginalizados no plano político nacional utilizam o discurso da diferença para reivindicar direitos colectivos, entre os quais um acesso mais significativo aos recursos extraídos subterraneamente⁵.

O outro imaginário do Estado e da nação em plena constituição é inerente aos fenómenos de transnacionalização. No mínimo, duas versões do cosmopolitismo eclodiram ao longo do último quartel do séc. XX. O primeiro é um cosmopolitismo prático, de tipo vernacular, que, ao assentar na obrigação de proveniência de uma entidade cultural ou religiosa distinta, propicia um comércio intensivo com o mundo⁶.

3. Anthea Jeffrey, «Spectre of the New Racism», *Frontiers of Freedom*, Fourth Quarter, Joanesburgo, 2000, pp. 3-12.

4. René Lemarchand, «Hate Crimes: Race and Retribution in Rwanda», *Transition*, n.º 81-82, 1999, pp. 114-132.

5. John Boye Ejibowah, «Who Owns the Oil? The Politics of Ethnicity in the Niger Delta of Nigeria», *Africa Today*, n.º 37, 1999, pp. 29-47.

6. Mamadou Diouf, «The Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism»,

Desse comércio emergem formações culturais híbridas e em vias de crioulação acelerada, tal como acontece, em especial, com a África muçulmana Sudo-Saheliana, onde as migrações e o comércio de longa distância acompanham a propagação das identidades e uma utilização habilidosa das tecnologias modernas⁷ e que é também o caso dos movimentos religiosos pentecostais nos países cristãos. Para muitos africanos, a relação com a soberania divina constitui agora a principal fonte de significações. Em quase toda a parte, a vida cultural torna-se no lugar a partir do qual se formam novas parentelas, que não são forçosamente biológicas. Frequentemente, transcendem as antigas aparências, independentemente de serem étnicas ou inerentes às linhagens⁸. O desenvolvimento dos novos cultos divinos assenta na exploração de quatro formações ideológico-simbólicas, cuja influência sobre as auto-concepções contemporâneas é manifesta: a noção do carisma (que autoriza a prática do oráculo, da profecia e da cura); a temática do milagre e da riqueza (ou seja, da crença segundo a qual tudo é possível); a temática da guerra contra os demónios; e, por fim, as categorias do sacrifício e da morte. Recorre-se às figuras da linguagem para pensar a discórdia e mesmo a morte. Essas figuras constituem quadros mentais a partir dos quais a memória do passado recente é reinterpretada e a provação do presente se torna significativa⁹. Servem também para instituir relações imaginárias com o mundo dos bens materiais¹⁰.

Esse cosmopolitismo dos pequenos migrantes suscitou a proliferação de espaços da clandestinidade constatáveis através da existência de verdadeiras cidades oficiosas constituídas pelo conjunto das formas ditas irregulares de acesso à terra. Também se observam através das práticas correntes adoptadas pelos migrantes ilegais nos países de acolhimento e da xenofobia que, além disso, contribui para os confinar ainda mais à sombra. Nessas esferas da ilegalidade, os quadros comunitários fragmentam-se, ao passo que novos se urdem. Em casos extremos, surgem zonas extralegais e introduzem-se rupturas significativas no tecido urbano. Uma economia criminoso que opera no interstício do institucional e do informal permite firmar geograficamente sistemas de troca com o ambiente local e internacional, obrigando os agentes sociais a criar recursos em condições de instabilidade permanente,

CODESRIA Bulletin, n.º 1, 2000.

7. Robert Launay, «Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire», *Africa*, 67, 3, 1997, pp. 441-453.

8. Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

9. Achille Mbembe, «À propos des écritures africaines de soi», *Politique africaine*, n.º 77, 2000.

10. Jean Comaroff, «The Politics of Conviction: Faith on the Neo-liberal Frontier», *Social Analysis*, vol. 53, n.º 1, 2009, pp. 17-38.

incerteza quase absoluta e num horizonte temporal extraordinariamente curto.

A nível das elites, deparamo-nos com uma segunda forma de cosmopolitismo que tenta reconstruir a identidade africana e o espaço público, de acordo com as exigências universais da razão. Essa reconstrução é bidireccional: por um lado, consiste num esforço de reencantamento da tradição e dos costumes; por outro, procede através da abstracção da tradição, sendo que a principal preocupação reside na emergência de um eu moderno e desterritorializado. Nessa vertente, é enfatizada a temática do governo civil, que deve incentivar a criação de instituições favoráveis à participação igualitária no exercício da soberania e da representação. No plano filosófico, essa vertente sustenta o aspecto no qual os africanos são idênticos aos restantes seres humanos¹¹. A problemática em torno da propriedade e dos direitos individuais prevalece sobre as individualidades raciais, culturais ou religiosas ou as filosofias da irredutibilidade¹².

Essa segunda forma de cosmopolitismo é indissociável da difícil emergência de uma esfera da vida privada. O impulso para a construção de uma esfera privada resulta de inúmeros factores. O primeiro prende-se com as possibilidades de migração de que as elites dispõem. Como tal, podem subtrair-se dos requisitos da família imediata e libertar-se do controlo social comunitário. O segundo refere-se às novas possibilidades de enriquecimento sem usurpação do Estado – possibilidades que as ideologias da privatização só legitimaram. Por conseguinte, o usufruto dos direitos individuais, designadamente na sua ligação à propriedade, torna-se um elemento crítico das novas imaginações próprias.

O terceiro acontecimento é a tensão entre a transnacionalização da produção cultural africana e as formas de produção da localidade e da autoctonia. Ao longo do último quartel do séc. XX, três situações específicas serviram de receptáculo a essa tensão: o movimento de transferência de poderes do Estado central para novas colectividades territoriais (descentralização), a metropolização do continente à volta de grandes focos urbanos regionais e cosmopolitas e o aparecimento de novos estilos de vida. Por um lado, paralelamente ao movimento de descentralização, verificaram-se novas divisões territoriais profundas em função de múltiplos interesses sociais e políticos. Com efeito, essas divisões traduzem-se geralmente por dotações em serviços e empregos. Ainda mais importante, no âmbito da transnacionalização

das sociedades africanas, o domínio dos recursos locais revelou-se um factor crucial de acesso aos recursos internacionais. Considerando que a mobilização dos recursos locais é indispensável na negociação com o plano internacional, verificou-se claramente que, longe de se oporem, as lógicas da localidade e as lógicas da globalização se reforçavam mutuamente.

Aliás, considerando que o domínio dos recursos locais reside essencialmente no controlo das funções administrativas, políticas e financeiras, inúmeros agentes sociais tentaram mobilizar solidariedades consuetudinárias para arrebatar a concorrência aberta. Motivo pelo qual os processos de descentralização e de democratização contribuíram tão nitidamente para o reaparecimento dos conflitos em torno da autoctonia e para o agravamento das tensões entre nativos de uma localidade, por um lado, e os migrantes e os alógenos, por outro¹³. As solidariedades de base genealógico-territorial são reinterpretadas por toda a parte e relançadas as rivalidades e os contenciosos internos com as sociedades locais. A produção da localidade e a produção da autoctonia constituem as duas faces de um mesmo movimento, operado por diversos agentes: chefes consuetudinários, notáveis, morabitos, elites profissionais, associações diversas, partidos políticos, intermediários, subprefeitos, funcionários, redes de entreajuda e de solidariedade, elites urbanas¹⁴. Todos esses agentes participam na cristalização de arenas locais, através de procedimentos, tão formais quanto informais, e segundo relações de força ou de convivência permanentemente variáveis e frequentemente difíceis de desenredar.

Esse processo simultaneamente cultural, político e económico não é incentivado exclusivamente pelos agentes privados, sendo também pelo Estado, pelas instituições financeiras internacionais e pelas organizações não-governamentais envolvidas na luta pela protecção do ambiente e dos direitos dos povos nativos. Em muitos países, a transferência da gestão dos recursos renováveis do Estado para as comunidades rurais não originou apenas a criação de novas comunas e regiões – entre as quais, a maioria foi estabelecida com base em divisões de linhagens e étnicas – resultou também na promulgação de nova legislações e, por vezes, no reconhecimento, de facto, dos direitos ditos consuetudinários. O plano fundiário é um dos domínios que

11. Cf. Achille Mbembe, «À propos des écritures africaines de soi», *loc. cit.*

12. Cf. Njabulo S. Ndebele, «Of Lions and Rabbits: Thoughts on Democracy and Reconciliation», *Pretexts: Literary and Cultural Studies*, vol. 8, n.º 2, 1999, pp. 147-158.

13. Peter Geschiere e Francis Nyamnjoh, «Capitalism and Autochthony: The Seesaw of Mobility and Belonging», *Public Culture*, vol. 12, n.º 2, 2000, pp. 423-452. Ver também Peter Geschiere, *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago University Press, Chicago, 2009 e John L. e Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc.*, Chicago University Press, Chicago, 2009.

14. Thomas Bierschenk e Jean-Pierre Olivier De Sardan (dir.), *Les Pouvoirs au village*, Karthala, Paris, 1998.

foi alvo de algum reconhecimento do direito consuetudinário. O que foi designadamente o caso quando se tratou de delimitar as reservas e parques naturais, ou definir as condições de exploração das concessões florestais ou das zonas protegidas¹⁵. A confiscação das terras ditas consuetudinárias e a atribuição desses domínios a indivíduos, que alegadamente os valorizarão, não constituem as únicas alavancas de intervenção. O Estado já não procura necessariamente contrabalançar o peso dos costumes e minar as autoridades responsáveis pela sua implementação¹⁶. Daí resulta uma intricação e inextricáveis imbricações entre leis estatais e costumes locais¹⁷. Esse pluralismo jurídico e normativo regula o comportamento e as estratégias dos agentes privados e das comunidades em luta pela apropriação das terras.

Mas, os novos dispositivos de regulação não são suficientes para produzir consensos sociais e os litígios nas populações multiplicaram-se. No caso das ex-colónias de populações, nas quais a comercialização das terras se realizou às custas dos autóctones, as lutas fundiárias ganharam contornos mais radicais (caso do Zimbábwe). Situação que se verificou igualmente nas regiões mas onde as consequências da comercialização da terra e os recursos não foram controlados e os conflitos se alimentam de relações de força desiguais entre os empreendimentos multinacionais e as comunidades locais que se consideram lesadas¹⁸. Noutros lugares, é a persistência das normas consuetudinárias legadas e o peso do controlo da linhagem que suscitam o agravamento das tensões entre os autóctones e os alógenos.

Lutas sexuais e novos estilos de vida

No contexto de grande flutuação económica e de volatilidade intensa, característica do último quartel do séc. XX, a fragmentação social afectou particularmente as estruturas familiares como aconteceu, designadamente, com as grandes metrópoles¹⁹. Nesse domínio,

15. Jocelyn Alexander e JoAnn McGregor, «Wildlife and Politics: CAMPFIRE in Zimbabwe», *Development and Change*, vol. 31, Junho de 2000, pp. 605-627.

16. François Ekoko, «Balancing Politics, Economics and Conservation: The Case of the Cameroon Forestry Law Reform», *Development and Change*, vol. 31, Junho de 2000, pp. 131-154.

17. Cf. Émile Le Bris, Étienne Le Roy e Paul Mathieu (dir.), *L'Appropriation de la terre en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1991 e Étienne Le Roy (dir.), *La Sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Karthala, Paris, 1996.

18. Cf. John Boye Ejobowah, «Who Owns the Oil? The Politics of Ethnicity in the Niger Delta of Nigeria», *Africa Today*, n.º 37, 2000, pp. 29-47.

19. Cf. os estudos de Philippe Antoine, Dieudonné Quédrago e Victor Piché, *Trois Générations de citadins au Sahel, Trente ans d'histoire sociale à Dakar et à Bamako*, L'Harmattan, Paris, 1999 e Philippe Antoine et al., *Les Familles dakaroises face à la crise*, ORSTOM-IFAN-CEPED, Dacar, 1995.

as principais mutações sociais referem-se às condições de acesso dos jovens ao emprego, à transformação da posição das mulheres na actividade económica devido à crise e às modificações nas formas de união. Nessa óptica, o enfraquecimento relativo do estatuto social e económico dos homens mais jovens representa um fenómeno inédito, pelo que as taxas de desemprego aumentaram consideravelmente nessa categoria social. O processo de transição da adolescência para a idade adulta já não é automático e, em determinados países, os chefes dos lares são mais velhos do que eram alguns anos antes. A idade no primeiro casamento já não corresponde à idade de início de actividade. A distância social entre os cadetes e os primogénitos aumenta, ao passo que a distribuição das funções e dos recursos entre gerações se adensa. São muitos os homens mais jovens a prolongar a sua situação de dependência que só é quebrada com o alistamento de soldados no exército.

As relações homens-mulheres e as funções parentais também são alvo de redefinição. Por sua vez, a composição das famílias também sofreu alterações. As famílias conjugais sem filhos, as famílias poligâmicas sem parentes colaterais e as famílias monoparentais comprovam a diversidade das formas de famílias em plena composição. Um pouco por toda a parte, a mobilidade dos homens altera profundamente o controlo das famílias. Parcialmente pelo facto de pais e mães já não habitarem juntos, muitas famílias passam a ser lideradas pelas mulheres²⁰. Sob o efeito da precarização do assalariado e da ascensão da exclusão social, as funções masculinas e femininas no casamento também se transformam, empreendendo-se igualmente um processo de nivelção do estatuto das mulheres e dos homens mais jovens²¹ e daí resultando a proliferação de mico-estratégias da parte dos agentes sociais. Por exemplo, a poligamia possibilita novas estratégias, tanto masculinas quanto femininas, de captação dos recursos na estrutura doméstica, num contexto no qual as actividades das mulheres contribuem crescentemente para os rendimentos da família. Os sistemas de solidariedade assentes em práticas de linhagens e consuetudinárias passam a coexistir com relações de mercado frequentemente brutais.

Outra recomposição primordial, manifestada durante o último quartel do séc. XX, é o lento aparecimento de uma esfera de vida privada cujos símbolos são retirados da cultura global. Não há espaço mais característico dessa transnacionalização do que os domínios do vestuário, música, desporto, moda e dos cuidados com o corpo em geral²².

20. Jeanne Bisilliat (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Karthala, Paris, 1996.

21. Cf. Luc Sindjoun (dir.), *La Biographie sociale du sexe*, Karthala, Paris, 2000.

22. Cf. a obra colectiva *The Art of African Fashion*, Africa World Press, 1998, e Dominique

Efectivamente, os novos imaginários da pessoa em si também dizem respeito a tudo isso, bem como à sexualidade²³. Em muitas cidades, o divórcio prevalece sobre o celibato das mulheres. Emergem novos modelos conjugais acerca dos quais se sabe muito pouco. Graças ao acesso aos meios de comunicação modernos, a sexualidade dos jovens fora do casamento também é alvo de transformação. Agora, são muitos aqueles que vivem à margem daquilo que, até há pouco tempo, era considerado norma, como acontece com a sexualidade.

Geralmente, salientam-se três argumentos pelos africanos que consideram a homossexualidade como o sintoma da depravação absoluta. Por um lado, no seu entender, o acto homossexual constituiria o exemplo do próprio «poder do demónio» e do gesto contranatura – aplicar as partes genitais a um vaso que não o natural. Por outro, a homossexualidade constituiria uma estrutura da sexualidade perversa e transgressiva. Através do acto carnal, apagaria qualquer distinção entre o humano e o animal: o acto homossexual vil e imundo não passaria de uma copulação carnal contrária à perpetuação da vida e da espécie humanas. Para os mais devotos, seria, além disso, uma espécie de lubricidade e um índice da *immoderata carnis petulantia* – seria desconhecido na África pré-colonial e só teria sido introduzido no continente devido à expansão europeia.

Na base dessas afirmações encontram-se três pressupostos fundamentais. E, primeiramente, a ideia muito falocrática – mas partilhada tanto por homens quanto por mulheres – segundo a qual, mesmo em estado de apoplexia, o membro viril seria o símbolo natural da génese de qualquer vida e qualquer poder. Assim sendo, não haveria sexualidade legítima, além daquela que faz sempre bom uso do capital seminal. Se tudo é organizado em função das tarefas reprodutivas, o último dilapidar-se-ia nos prazeres puramente desperdiçados. De seguida, existe a crença largamente disseminada segundo a qual o coito lícito só se concretizaria no órgão feminino, sendo que a ejaculação extravaginal (onanismo) seria a marca da própria mácula e da impureza, mesmo da feitiçaria. A função principal da vulva consistiria em libertar o falo do seu sêmen e conservá-lo preciosamente. Por fim, predomina a impressão segundo a qual, qualquer prática coital – nomeadamente aquela que, em vez de pôr imediatamente em contacto os actos genitais, os associaria antes aos orifícios e vias de excreção, deglutição e sucção – seria uma profanação da carne e um abuso abominável.

Malaquais (dir.), «Cosmopolis», número especial de *Politique africaine*, n.º 100, 2005.

23. C. Didier Gondola, «Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth», *African Studies Review*, 42, 1, 1999 e Adam Ashforth, «Weighing Manhood in Soweto», *CODESRIA Bulletin*, 3-4, 1999.

Esses pontos de vista – que conferem uma função crucial ao pénis nos procedimentos de simbolização da vida, do poder e do prazer – constituem largamente a regra. Ao conferir tanta preponderância à função do falo, negligenciam as práticas homossexuais femininas que, no entanto, estão cada vez mais disseminadas. Além disso, assentam também numa leitura muito contestada da história da sexualidade em África e dos seus significados políticos. De facto, tanto muito antes, quanto durante e após a colonização, o poder em África procurou sempre assumir a imagem da virilidade. A sua modelação, implementação e a sua dotação de sentido operaram-se largamente à semelhança de uma erecção infinita. A comunidade política pretendeu ser, desde sempre, o equivalente de uma sociedade dos homens, ou mais precisamente, dos anciãos. A sua efígie residiu sempre no pénis erecto. Pode, aliás, afirmar-se que o conjunto da sua vida física organizou-se sempre em função do elemento da inflação do órgão viril. De resto, foi assim que o romance africano pós-colonial pôde transmitir-se tão bem. Por exemplo, na obra de Sony Labou Tansi, o processo de turgescência faz parte dos principais rituais do potentado pós-colonial. Com efeito, é vivido como o momento durante o qual o potentado se redobra e se auto-projecta além dos seus limites. Com esse impulso até aos extremos, desmultiplica-se e produz uma fantasmagoria dupla, cuja função consiste em apagar a distinção entre o poder real e o poder fictício. A partir desse momento, nos jogos de poder e de subordinação, o falo pode desempenhar uma função espectral. Mas, ao tentar exceder os seus próprios contornos, o membro do poder expõe, pela força das circunstâncias, a sua nudez e os seus limites e, ao expô-los, está a expor o próprio potentado e proclama paradoxalmente a sua vulnerabilidade no próprio acto através do qual pretende manifestar a sua onipotência²⁴.

Logo, por definição, o potentado é sexual. O *potentado sexual* assenta numa práxis da fruição. O poder pós-colonial, em especial, imagina-se literalmente como uma máquina a usufruir. Nesse caso, ser soberano significa fruir *absolutamente*, sem contenção ou barreiras. A gama de prazeres é alargada. A título de exemplo, um ponto associa o prazer de comer (a política do estômago) à fruição que procura a felação e àquela que resulta do acto de torturar os seus inimigos reais ou alegados²⁵. Daí a posição significativa desempenhada pelo acto sexual e pelas metáforas da copulação no imaginário e nas práticas de chefia. Por exemplo, a sexualidade do autocrata funciona com base no princípio de devoração e deglutição das mulheres, a começar pelas virgens que desflora

24. Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979.

25. Sony Labou Tansi, *L'État honteux*, Seuil, Paris, 1981.

alegremente. Banqueiros, burocratas, soldados, policiais, professores, e mesmo bispos, sacerdotes, pastores e morabitos partem para toda a parte expurgar o excesso e lançando sementes ao sabor do vento. Com efeito, a linguagem indecorosa e a copulação são o capricho predilecto das elites e da gente do poder, como outros se entregam à caça ou aos prazeres do álcool.

Assim, o falo está em acção, é ele que comunica, ordena e actua, motivo pelo qual, aqui, a luta política ganha sempre contornos de uma luta sexual, sendo que qualquer luta sexual se reveste, *ipso facto*, de um carácter de luta política. Se quisermos compreender a vida física do poder e os mecanismos de subordinação na pós-colónia é necessário analisar o membro do potentado que, adepto da violação voraz e afirmação brutal do desejo de poder, é um órgão furioso, nervoso, facilmente excitável e que pode ascender à bulimia. O que acontece especialmente quando o potentado se encarna sobre as mulheres dos seus colaboradores e sujeitos, ou ainda se deixa pressionar por todo o tipo de rapazes (incluindo os seus subordinados), toldando no seu decurso qualquer distinção entre homo e heterossexualidade. Para o potentado de facto, felação, venalidade e corrupção devem abrir alegadamente as comportas da vida. Tanto nos países de floresta convertidos ao cristianismo quanto na região muçulmana, o autocrata, aferado aos seus sujeitos, reina sobre essa gente disposta a sucumbir à sua violência. Pressionados pela lógica da sobrevivência, devem assim adular o poder para aumentar a sua congestão e o seu relevo. Ao compelir o seu falo até ao fundo da garganta dos seus sujeitos, o potentado pós-colonial nunca consegue estrangulá-los.

Além disso, as tradições patriarcais do poder em África assentam num recalamento originário: o da relação homossexual. Mesmo tendo assumindo várias formas, na prática, é a relação pelo ânus que é alvo das práticas de recalamento. Com efeito, no universo simbólico de muitas sociedades africanas pré-coloniais, contrariamente às nádegas, cuja beleza, saliência e curvatura eram amiúde enaltecidas, o ânus era considerado um objecto de aversão e mácula. Representava o próprio princípio da anarquia do corpo e o zénite da intimidade e do segredo. Símbolo por excelência do universo da defecação e do excremento, de todos os órgãos, era o «qualquer-outro» por excelência. Sabe-se, aliás, que na economia simbólica dessas sociedades, o «qualquer-outro», sobretudo quando se confundia com o «todo o íntimo» também representava uma das figuras do poder oculto. A homossexualidade era frequentemente o apanágio dos poderosos. Podia funcionar como um ritual de subordinação em relação ao mais forte de si e também estava presente em determinados rituais sagrados. Actualmente, a

recusa proclamada da submissão homossexual a outro homem não significa de todo a falta de vontade, por parte dos homens e mulheres, de adquirir e apropriar-se do pénis ideal e idealizado. Factualmente, o aviltamento e a depreciação de que a analidade é objecto no discurso público acompanham o seu aparecimento recorrente no plano do sintoma, sob a forma de fantasias diversas. Nesse plano, basta analisar as funções que desempenha nas quimeras de permutação das funções masculinas e femininas, ou ainda na vontade – sentida pela maioria dos homens e corrente nas técnicas políticas de subjugação – de servir-se dos outros homens, tal como de muitas mulheres que se submetem à copulação e vivem a sua dominação através da consumação do coito. Acresce ainda a existência, nos contos e mitos, de criaturas hermafroditas; ou ainda, nas lutas sociais e políticas, a prática que consiste em despojar o inimigo de tudo aquilo que constituem os emblemas da virilidade e em consumá-los; ou ainda, a obsessão de regeneração de uma virilidade declinante através de decoções e da utilização de todos os tipos de cascas. Por conseguinte, a homossexualidade insere-se na estratificação muito profunda do inconsciente sexual das sociedades africanas.

Por fim, se o mapa sexual do continente se afigura actualmente nebuloso, isso deve-se, em grande parte, ao facto de o último quartel do séc. XX ter sido marcado por uma revolução silenciosa, e infelizmente mal documentada. Não obstante o facto de que isso só é constatável presentemente, essa revolução terá transformado radical e definitivamente a forma como inúmeros africanos imaginam a sua relação com o desejo, o corpo e o prazer. Essa «revolução sexual silenciosa» ocorre num contexto caracterizado por uma abertura inigualável das sociedades africanas para o mundo. Hoje em dia, não existe uma única cidade africana na qual não circulem vídeos pornográficos. Na qualidade de significado central do poder, o falo também foi profundamente posto em causa. Em determinadas sociedades, a contestação do poder fálico afigurou-se a uma instabilidade marital e a uma circulação das mulheres, relativamente crónicas. Noutras, traduz-se num agravamento dos conflitos entre homens e mulheres. Por toda a parte, os homens mais pobres sentem-se desmasculinizados. Como se constatou, o estatuto do «chefe de família», do qual os homens são geralmente os titulares, foi alvo de uma desclassificação entre as categorias mais desprovidas da população, designadamente nos casos em que a capacidade de nutrir já não pode ser exercida plenamente por falta de meios. Esparsamente, eclodiram pánicos urbanos cujo cerne residia no receio da castração. Na cartografia cultural de finais do séc. XX africano, observa-se uma dinâmica fálica que, mais do que antes, constitui um terreno de mobilidades múltiplas.

Em determinados casos, as sucessivas crises dos últimos trinta e cinco anos contribuíram para acentuar as desigualdades existentes entre os sexos. Noutros, provocaram inúmeras transformações dos termos gerais segundo os quais se manifestavam simultaneamente a ascendência masculina e feminina, resultando daí um agravamento dos conflitos entre os sexos e um aumento da brutalidade nas relações entre homens e mulheres. Paralelamente, as formas de sexualidade anteriormente reprimidas emergem gradualmente no domínio público, o repertório das fruições sexuais alargou-se consideravelmente e as práticas de felação proliferam, enriquecendo assim largamente a linguagem da sexualidade. Entre os jovens, afloram novas e infinitas expressões, gradualmente mais prosaicas. Grande parte do discurso social incide na temática da força fálica declinante. Os mais velhos recorrem cada vez mais a plantas e raízes cujas propriedades revigoram, alegadamente, a virilidade masculina e permitem a multiplicação e a exaltação do coito. Nas liturgias da copulação, passam a integrar-se todas as espécies de adjuvantes, quer tratando-se de géiseres, incenso, cebola fresca, testículos de animais selvagens ou cascas e raízes reduzidas a pó. Por fim, as práticas estão muito mais disseminadas do que aquilo que se possa reconhecer. Se, em determinados países, os regimes no poder travam uma guerra contra os homossexuais e os consideram refugos e resíduos humanos, na África do Sul, a constituição garante-lhes todos os direitos, incluindo o do casamento. A homofobia contemporânea também é utilizada pelos «pequenos» como um meio de desqualificação das classes dirigentes. Essas transformações ocorrem num momento em que a epidemia da SIDA atinge proporções cada vez mais elevadas da população. O sexo e a morte convergem através da SIDA.

Num continente devastado pela guerra, assistiu-se à multiplicação das práticas de manducação. São muitas as crianças-soldado que, depois de tirar a vida a um inimigo, o emasculam retirando-lhe o pénis e consumindo-o – para fazê-lo aperceber-se, mesmo na sua morte, da sua impotência.

Afropolitanismo

Quer se trate da literatura, filosofia, música ou das artes em geral, durante quase um século, o discurso africano terá sido dominado por três paradigmas político-intelectuais que, além disso, não se excluíam mutuamente. Por um lado, existiram diversas variantes do nacionalismo anticolonial que exerceu uma influência durável nas esferas da cultura,

da política, da economia e mesmo da religião. Por outro lado, operaram-se diversas releituras do marxismo, das quais resultaram inúmeras figuras do «socialismo africano». Por fim, surge um impulso pan-africanista que conferia especial importância a dois tipos de solidariedade – uma solidariedade internacionalista e de natureza anti-imperialista.

Na vertente africana do Atlântico, podem distinguir-se dois momentos marcantes do afropolitanismo. O primeiro momento é propriamente pós-colonial. Essa fase é inaugurada por Ahmadou Kourouma e o seu *Soleil des indépendances*²⁶, no início da década de 1970, mas sobretudo por Yambo Ouologuem e o seu *Devoir de violence*²⁷. A escrita de si – que, para Senghor e os poetas da Negritude consistia numa busca do nome perdido e, para Cheikh Anta Diop, se confundia com a articulação de uma dívida em relação ao futuro por conta de um passado glorioso – torna-se, paradoxalmente, numa experiência de devoção do tempo, logo, de cronofagia. Essa nova sensibilidade afasta-se da Negritude, pelo menos, a três níveis.

Em primeiro lugar, relativiza o fetichismo das origens demonstrando que qualquer origem é ilegítima e que assenta numa série de imundícies. Por exemplo, Ouologuem não se limita a questionar a própria noção das origens, do nascimento e da genealogia tão central no discurso da Negritude. Tenta pura e simplesmente turvá-los, e mesmo aboli-los, para dar lugar a uma nova problemática, a da autocriação e do *auto-engendramento*. Mas se a autocriação é possível, a autodestruição também é. Por conseguinte, a tensão entre o si e o Outro, o si e o mundo, tão característica do discurso da Negritude, passa para segundo plano, em prol de uma problemática da evisceração, na qual o si, já não pode «narrar-se histórias», parecendo condenado a defrontar-se a si mesmo, a explicar-se perante si mesmo – é a problemática da auto-explicação.

Em segundo lugar, essa nova sensibilidade volta a interrogar o estatuto daquilo que se designaria por «realidade». O discurso da Negritude aspira a ser um discurso sobre a diferença, um discurso da comunidade como diferença. A diferença era entendida como um meio de reaver a comunidade, na medida em que se considerava que a mesma tinha sido objecto de uma perda. Logo, era necessário convocá-la ou reconvocá-la, chamá-la à vida, através de um luto do passado, considerado um significado derradeiro da verdade do sujeito. Nesse aspecto, tratava-se de um discurso das lamentações. A partir de Ouologuem, o princípio da perda e do luto é substituído pelo do excesso e do descomedimento.

26. Ahmadou Kourouma, *Le Soleil des indépendances*, Seuil, Paris, 1968.

27. Yambo Ouologuem, *Devoir de violence*, op. cit.

Por definição, a comunidade é o local do descomedimento, da despesa e do desperdício. A sua função consiste em produzir resíduos. Vem ao mundo e estrutura-se com base na produção dos refugos e da gestão daquilo que devora, transitando-se para uma escrita do excesso ou ainda do excedente²⁸. A realidade (quer se trate da raça, do passado, da tradição ou, ainda melhor, do poder) não se apresenta apenas como aquilo que existe e é passível de representação, de figuração. Também é aquilo que reveste, envolve e excede o existente.

Por conta dessa imbricação do existente e daquilo que o excede, e porque a realidade resulta, de facto, não tanto da montagem quanto do enrolamento, apenas se poderia falar em espiral, à semelhança de um turbilhão. Esse espaço turbilhonar é justamente o ponto de partida da escrita de Soni Labou Tansi, por exemplo. Não é por mero acaso que a sua última obra (póstuma) se intitula *L'Autre Monde, Écrits inédits*²⁹. O cuidado de si converte-se assim numa preocupação com o outro mundo, numa maneira de perscrutar a noite, os domínios do nocturno, onde, segundo se acredita, jaz a soberania. Essa evolução é fomentada pela centralidade da falha que, na pós-colónia, é representada pela violência estatal e pelo aumento do sofrimento humano, a entrada numa nova era caracterizada pela crueza e a crueldade³⁰.

Essa escrita turbilhonar é dominada por uma estética da transgressão. A escrita de si, a escrita do mundo e do outro mundo é, acima de tudo, uma *escrita de fusão*, uma escrita do abuso e da violação. A voz desaparece para ceder lugar ao «grito³¹». No prefácio ao seu romance *L'État honteux*, Soni Labou Tansi escreve: «Aparentemente o romance é uma obra de imaginação. Por conseguinte, essa imaginação tem de encontrar o seu devido lugar em qualquer realidade. Escrevo ou grito, um pouco para obrigar o mundo a vir ao mundo.» Três instâncias desempenham essa função tripla (escrever, gritar, obrigar o mundo a vir ao mundo) – a religião, a literatura e a música (sendo que a última engloba a dança e o teatro). É através dessas três disciplinas que se manifesta, em toda a sua clareza, o discurso africano acerca do homem em sofrimento, confrontado consigo mesmo e com o seu demónio e obrigado a criar o novo. Opera-se assim uma reduplicação nessas disciplinas, através da qual a imagem de si se apresenta simultaneamente como representação e força de apresentação. Em muitos aspectos, a

28. Além da escrita de Soni Labou Tansi ler, por exemplo, Ahmadou Kouroma, *Allah n'est pas obligé*, Seuil, Paris, 2000.

29. Soni Labou Tansi, *L'Autre Monde, Écrits inédits*, *Revue noire*, Paris, 1997.

30. Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op. cit.

31. Patricia Célérier, «Engagement et esthétique du cri», *Notre Libraire*, n.º 148, Setembro de 2002; Jean-Marc Éla, *Le Cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris, 1980 e Soni Labou Tansi, *Le Commencement des douleurs*, Seuil, Paris, 1995.

religião, a literatura e a música também constituem instâncias através das quais se desenvolve a prática analítica, independentemente de a última se prender à manifestação do inconsciente, às dinâmicas do recalamento e da catarse, ou à experiência da própria cura (interpretação dos sonhos, sessões de desenfeitiçamento, tratamento dos possuídos, e mesmo a luta contra aquilo que se designa de «demónios» e as outras forças oriundas do «mundo da noite» e do «invisível»).

O segundo momento do afropolitanismo corresponde à entrada de África na nova era de dispersão e circulação. Essa nova era caracteriza-se pela intensificação das migrações e pela implantação de novas diásporas africanas no mundo. Com a emergência dessas novas diásporas, África deixa de constituir um centro em si, passando a constituir-se por pólos entre os quais há constante *passagem*, circulação e repetição. Esses pólos sucedem-se uns aos outros e revezam-se. Formam inúmeras regiões, superfícies e jazidas culturais às quais a criação africana recorre incessantemente. Quer no domínio da música ou da literatura, a questão já não consiste em saber como constituir novas formas do real – formas flutuantes e móveis. Já não se trata de retomar a todo o custo a cena primária ou reconstituir no presente os gestos passados. Apesar de ter desaparecido, o passado não foi descartado. Ainda subsiste sob a forma de uma imagem mental. Rasuram-se, atenuam-se, substituem-se, apagam-se e recriam-se formas e conteúdos. Opera-se através de falsas junções, discordâncias, substituições e montagens – condição para alcançar uma nova força estética.

Facto que se verifica no novo romance africano e na música, na dança e nas artes plásticas onde há criação nos meandros de encontros – alguns efémeros e outros falhados. O objecto da criação artística já não consiste em descrever uma situação na qual alguém se torna espectador ambulante da sua própria vida porque se viu reduzido à impotência por conta dos acidentes históricos. Pelo contrário, trata-se de manifestar que o homem despedaçado ergue-se lentamente, libertando-se das suas origens. Durante muito tempo, a criação africana preocupou-se com a questão das suas origens, dissociando-a da do movimento. O seu objecto central consistia na primeiridade: um sujeito que só remete para si mesmo, um sujeito na sua pura possibilidade. Na era da dispersão e da circulação, essa mesma criação já não se preocupa tanto com a relação com o si mesmo, mas com um intervalo³². África é agora imaginada como um imenso intervalo, uma citação inesgotável passível de inúmeras formas de combinação e composição. O retorno já não se processa em relação a uma singularidade essencial, mas a uma capacidade renovada de bifurcação.

32. Alain Mabankou, *Black Bazar*, Seuil, Paris, 2008.

No limiar do século, operam-se então reconfigurações culturais importantes, não obstante a existência de um afastamento entre a vida real da cultura, por um lado, e os instrumentos intelectuais através dos quais as sociedades apreendem o seu destino, por outro. De entre todas as reconfigurações em curso, duas em especial correm o risco de exercer uma influência singular na vida cultural e na criatividade estética e política dos anos futuros. Em primeiro lugar, existem aquelas que dizem respeito às novas respostas à questão de saber quem é «africano» e quem não é. Com efeito, são muitos aqueles para os quais é «africano» aquele que é «negro» e, logo, não é «branco», sendo que o grau de autenticidade é avaliado com base na escala da diferença racial bruta. Ora, acontece que todo o tipo de pessoas têm algum tipo de laço ou, simplesmente, alguma coisa que ver com África – alguma coisa que as autorize *ipso facto* a almejar a «cidadania africana». Naturalmente que existem aqueles que se designam por «negros», que nascem e vivem nos Estados africanos, dos quais são nacionais. Mas, apesar de os negro-africanos formarem a maioria da população do continente, não são os únicos habitantes e não são os únicos que aí produzem arte e cultura.

Efectivamente, oriundos da Ásia, Arábia ou Europa, outros grupos populacionais implantaram-se em diversas áreas do continente, em vários períodos da história e por diversos motivos. Alguns chegaram como conquistadores, negociantes ou zelotes, à semelhança dos árabes e dos europeus, fugindo de todo o tipo de infortúnios, tentando escapar à perseguição, simplesmente movidos pela esperança de uma vida tranquila ou pelo desejo de riqueza. Outros instalaram-se por conta de circunstâncias históricas relativamente trágicas, à semelhança dos africânderes e dos judeus. Uma mão-de-obra fundamentalmente servil, outros deixaram a sua descendência no contexto das migrações de trabalho, como os malaio, os indianos e os chineses na África Austral. Mais recentemente, surgiram também libaneses, sírios, indo-paquistaneses e, dispersamente, algumas centenas de milhares de chineses. Todos chegaram com as suas línguas, os seus costumes, as suas formas de oração, em suma, as suas artes de ser e fazer. Actualmente, as relações mantidas entre essas diversas diásporas e as suas sociedades de origem são as mais complexas. Muitos dos seus membros consideram-se africanos de pleno direito, mesmo se também pertencem a outro lugar.

Mas, mesmo tendo representado durante muito tempo um local de destino de todos os tipos de movimentos de população e de fluxos culturais, também tem constituído, há alguns séculos, uma zona de partida em direcção a inúmeras regiões do mundo. Esse processo de

dispersão, multiseular, operou-se sobre aquilo que se designa geralmente de Tempos modernos e revestiu-se de três cores: o Sara, o Atlântico e o oceano Índico. Por exemplo, a formação de diásporas negras no Novo Mundo resulta dessa dispersão e a escravatura – que, segundo se sabe, não visou apenas os mundos euro-americanos, mas também os mundos árabe e asiáticos – desempenhou uma função crucial nesse processo. Por conta dessa circulação dos mundos, as marcas africanas percorrem, de um extremo ao outro, a superfície do capitalismo e do islamismo. Às migrações forçadas dos séculos anteriores juntaram-se outras, cujo motor principal foi a colonização. Actualmente, milhares de indivíduos de origem africana são cidadãos de diversos países do globo.

Quando a questão reside na criatividade estética na África contemporânea, e mesmo na questão de saber quem é «africano» e o que é «africano», a crítica política e cultural tem tendência a silenciar esse fenómeno histórico da *circulação dos mundos*. Visto a partir de África, o fenómeno da circulação dos mundos tem, pelo menos, duas faces: a da *dispersão*, que acabo de referir, e a da *imersão*. Historicamente, a dispersão das populações e das culturas não foi meramente um facto de estrangeiros que se implantam em África. De facto, a história pré-colonial das sociedades africanas foi, inteiramente, uma história de indivíduos em permanente movimento na totalidade do continente. Uma vez mais, é uma história de culturas em colisão, presas no vórtice das guerras, invasões, migrações, casamentos mistos, religiões diversas das quais se apropriam, de técnicas que se trancam e de mercadorias que se vendem. A história cultural do continente não se compreende além do paradigma da itinerância, da mobilidade e da deslocação.

É, aliás, essa cultura da mobilidade que, por seu turno, a colonização tentou cristalizar através da instituição moderna da fronteira. Relembrar essa história da itinerância e das mobilidades equivale a falar de mesclas, amálgamas, sobreposições – uma *estética do entrelaçamento*, tal como já se mencionou. Quer se trate do islamismo, do cristianismo de modos de vestuário, de formas de negociação, de falar e mesmo de hábitos alimentares, nenhum desses aspectos sobreviveu ao rolo compressor da mestiçagem e da *vernaculização*. Facto que já se verificava muito antes da colonização. Com efeito, existe uma *modernidade africana pré-colonial* que ainda não foi alvo de consideração na criatividade contemporânea.

O outro aspecto dessa circulação dos mundos é a *imersão*, que afectava, em níveis variados, as minorias vindas de longe e que acabaram por gerar descendência no continente. Com o passar do tempo, os laços com as suas origens (europeias ou asiáticas) complicaram-se singularmente. Através

do contacto com a geografia, o clima e os homens, os seus membros tornaram-se bastardos culturais, mesmo se, por força da colonização, os euro-africanos em especial continuaram a almejar a supremacia em nome da raça e a marcar a sua diferença, e mesmo o seu desdém, em relação a qualquer marca «africana» ou «nativa»³³. O que é, em grande parte, o caso dos africânderes, cujo nome significa justamente os «africanos». Deparamo-nos com a mesma ambivalência entre os indianos, os libaneses e os sírios. Esparsamente, a maioria expressa-se nas línguas locais, conhece verdadeira e praticamente alguns costumes do país, mas vive relativamente fechada e pratica a endogamia.

Logo a questão não reside unicamente no facto de que existe uma parte da história africana alhures, fora de África: existe também uma história do resto do mundo da qual os negros são, pela força das circunstâncias, os agentes e os depositários. De resto, o seu modo de estar no mundo sempre se pautou sob a marca, se não da miscigenação cultural, pelo menos, da imbricação dos mundos, numa lenta e, por vezes, incoerente dança com os signos que não dispuseram, de todo, do privilégio de escolher livremente, mas que conseguiram, tanto quanto possível, domesticar e fazer uso deles. A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e as filiações primárias e essa maneira de acolher, com pleno conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro e o longínquo, essa capacidade de reconhecer a sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do longínquo no propínquo, de domesticar o in-familiar, de trabalhar aquilo que se aparenta inteiramente a uma ambivalência – é essa sensibilidade cultural, histórica e estética que assinala adequadamente o termo «afropolitanismo».

Passar a outra coisa

Nessas circunstâncias, como explicar a ascensão do *reflexo indigenista*? Na sua versão benigna, o indigenismo surge sob a forma de uma ideologia que glorifica a diferença e a diversidade e que se debate pela salvaguarda dos costumes e das identidades consideradas ameaçadas. Segundo a lógica indigenista, as identidades e as lutas políticas declinam-se com base numa distinção entre «aqueles que pertencem aqui» (os *autóctones*) e «aqueles que vieram de outra parte» (os *alógenos*). Os indigenistas negligenciam o facto de que, nas suas formas estereotipadas, os costumes e as tradições que reivindicam foram frequentemente

inventados não pelos próprios indígenas, mas, na verdade, pelos missionários e colonos.

A falência política e moral de determinada ideia da emancipação africana – herdada dos nacionalismos anticoloniais do pós-guerra – é incontestável. Por exemplo, na África Austral, a presença de fortes minorias brancas imprimiu singularmente a expressão do sentimento anticolonialista. Nessa sub-região, caracterizada desde o séc. XVIII pela implantação de colónias populacionais, as entidades políticas instituídas na sequência da conquista europeia constituíram-se como Estados racistas. Na execução dessa política das raças, esses Estados tinham edificado a segregação, a crueldade e a expropriação económica dos africanos em diversos elementos determinantes dos seus modos de governação. Durante muito tempo, a África do Sul constituiu o emblema paroxístico desses Estados racistas.

Ora, os nacionalismos africanos retomaram mimeticamente dois elementos centrais da ideologia colonial e racista. Em primeiro lugar, aderiram à ideia, disseminada ao longo do séc. XIX, de que a colonização foi um processo de conquista, submissão e «civilização» de uma raça por parte de outra. De resto, a maior parte dos movimentos armados que luta pela independência africana interiorizara a fábula segundo a qual a própria história se resumiria a um afrontamento das raças. Nessa luta pela vida, os conflitos de raça não se sobreporiam unicamente aos conflitos de classe. A raça seria a matriz das relações de classe e, como tal, o motor da guerra social. A ideologia da supremacia branca (da qual os nacionalismos africanos eram a resposta) baseava-se precisamente no mesmo postulado. Nos Estados racistas da África Austral da época colonial, os indígenas não eram cidadãos: eram sujeitos raciais considerados inimigos, enquanto não se submetessem incondicionalmente a uma ordem política regida pela violência. Em todos os casos, a política e a violência constituíam um único feixe, estabelecendo-se, no entanto, uma distinção entre a alegada violência pura dos movimentos de resistência e a violência considerada imoral dos colonizadores. No mesmo espírito, os movimentos armados anticoloniais consideravam que, por norma, o inimigo pertencia sempre a outra raça. As relações de força que lhe eram aplicadas visavam alcançar uma vitória total. Por sua vez, a emancipação consistia em depurar constantemente a sociedade dessa outra raça, de preferência, invertendo radicalmente as relações de propriedade e restituindo aos africanos tudo aquilo que perderam aquando do confronto inicial (terras, tradições, dignidade).

O segundo elemento que os nacionalismos africanos retiraram da ideologia colonial prendia-se com a identificação da política e da guerra. No ponto em que essa exclusão da política e da guerra foi levada ao

33. Cf. George E. Brooks, *Eurafricans in Western Africa*, Ohio University Press, Athens, 2003.

extremo (por exemplo, em Angola e, numa escala menor, em Moçambique), a consequência foi a derrota militar dos colonos brancos, a sua partida em massa e o açambarcamento dos seus bens por parte dos novos regimes, a instauração de um Estado negro, o surgimento de uma nova classe dominante sucedido por uma guerra civil prolongada que, desta vez, opunha negros a negros. A despeito da luta armada, nos casos em que as condições de uma vitória militar clara nunca foram reunidas, os movimentos de libertação utilizaram a violência como elemento complementar de uma estratégia de negociação e de compromisso fundiariamente políticos. Findos esses compromissos, esses Estados depararam-se com minorias brancas consideráveis. Derrotadas no plano político, essas minorias conservaram, no entanto, a maioria dos seus bens após a descolonização. Em inúmeros casos, essas minorias raciais continuam a exercer uma hegemonia cultural sobre a sociedade, como acontece com a África do Sul e, num nível intermédio, com a Namíbia e o Zimbábwe.

Desracializar o poder e a propriedade em prol dos africanos constituiu, desde sempre, a força motriz dos nacionalismos anticoloniais na África Austral. Não obstante os compromissos alcançados, aquando da transição do «poder branco» para o «poder negro», a ideia de uma reversão radical das relações coloniais de poder e das relações de propriedade continuou a assombrar, durante muito tempo, o imaginário político desses países, após as independências. Quer se trate da colonização ou do apartheid, a experiência dos «poderes brancos» em África foi desastrosa, o que se explica largamente pelo facto de que esses poderes eram animados pela lógica das raças. Infelizmente, os nacionalismos africanos do séc. XX limitaram-se a recuperar, em seu próprio benefício, essa política das raças e o espírito de violência que constituía o seu corolário. Em vez de aderir à democracia, submeteram essa lógica e esse espírito a um projecto de perpetuação do seu próprio poder. É esse projecto que, hoje em dia, se depara com os seus próprios limites. Mas se o sonho da emancipação africana não passou de um simples exercício mimético da violência das raças, iniciado pela colonização, então deve conceber-se uma saída do nacionalismo que lance as bases de uma concepção pós-racial da cidadania, sem a qual os africanos de origem europeia não terão qualquer futuro em África.

Por conseguinte, o afropolitanismo não é igual ao pan-africanismo ou à Negritude. O afropolitanismo é uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma forma de estar no mundo que recusa, por norma, qualquer forma de identidade vitimária – o que não significa que não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infligia a esse continente e a essa gente.

É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral. Na medida em que os nossos Estados são puras invenções (além disso, recentes), em rigor, nada têm na sua essência que nos obrigue a devotar-lhes um culto – o que não significa que o seu destino nos seja indiferente. No que concerne o «nacionalismo africano», este representa, na sua origem, uma utopia portentosa cujo poder insurreccional foi ilimitado – a tentação de nos compreendermos a nós mesmos, de nos erguermos perante o mundo, com dignidade, enquanto seres dotados de um rosto humano, simplesmente. Mas, a partir do momento em que o nacionalismo se transformou em ideologia oficial de um Estado tornado predador, perdeu qualquer núcleo ético e converteu-se num demónio «que vagueia pela noite e evita a luz do dia». Essa questão do rosto humano, da figura humana é o obstáculo com o qual o nacionalismo e o indigenismo se deparam incessantemente. A solidariedade racial preconizada pelo pan-africanismo não é imune a esses dilemas. A partir do momento em que a África contemporânea desperta para as figuras do múltiplo (incluindo o múltiplo racial) que são constitutivas das suas histórias particulares, reduzir o continente apenas à forma da solidariedade negra torna-se insustentável. De resto, será impossível negar que essa alegada solidariedade é profundamente prejudicada pelo modo como a violência do irmão contra irmão, e a violência do irmão contra a mãe e as irmãs, se exerce desde o final das colonizações directas?

Logo, é preciso passar a outra coisa caso se pretenda reacender o espírito em África, revigorando também as possibilidades de uma arte, de uma filosofia e de uma estética que possam transmitir algo inovador e significativo para o mundo em geral. Actualmente, inúmeros africanos vivem fora de África e outros optaram livremente por viver no continente, embora não necessariamente nos países que os viram nascer. Além do mais, muitos deles tiveram oportunidade de experimentar vários mundos e, na realidade, foram indo e voltando incessantemente, acumulando assim uma riqueza incalculável a nível de perspectivas e sensibilidade. São geralmente indivíduos que falam mais de uma língua e que se dedicam, por vezes involuntariamente, ao desenvolvimento de uma cultura transnacional que se designa «afropolitana». Entre os últimos, contam-se inúmeros profissionais que, nas suas actividades rotineiras, sentem necessidade de enfrentar constantemente o mundo no sentido lato. Deparamo-nos mais profundamente com esse «espírito lato» junto de uma série de artistas, músicos e compositores, escritores, poetas, pintores – artífices do espírito que patrulham a noite profunda pós-colonial. Mas é a África do Sul que constitui o laboratório mais axiomático.

Entre todos os factores que contribuíram para fazer desse país o local privilegiado dessa experimentação, citam-se três. Começando pelos que emanam da história – muito complexa – da formação das riquezas nessa parte do mundo. Dado que inúmeras sociedades do continente vivenciaram, a níveis variáveis, o tráfico dos escravos ou a colonização – duas formas de integração na economia mundo de acordo com o modelo da extravessão – a África do Sul constitui o laboratório mais axiomático do afropolitanismo. Originalmente assente na exploração das minas de diamantes e ouro, essa revolução permitiu criar bases para uma acumulação interna, indiscutível e estritamente determinada, por um lado, pelo capital e pela tecnologia internacionais e, por outro, pelos ritmos da procura mundial.

De seguida, sucedem os factores inerentes ao que poderia designar-se por fábrica da multiplicidade, ou seja, nesse caso preciso, a implementação de mecanismos, técnicas e dispositivos de toda a espécie, com o objectivo de dotar de coerência – governando com base na separação racial, política e económica – uma sociedade díspar, composta por uma miríade de entidades raciais, religiosas, étnicas e culturais, mais ou menos distintas, mas cujas genealogias são, aliás, deveras intrincadas. Sabe-se que, nesse caso, o modelo utilizado, durante muito tempo, para formatar uma sociedade tão proteiforme foi o da «guerra das raças». Essa guerra caracteriza-se por combinar, numa figura única da violência, as características de uma guerra de conquista, uma guerra de ocupação e uma guerra civil.

Na África do Sul, a «guerra das raças» assumiu formas diversas. Aquando da primeira ocupação colonial, consistiu primeiramente em privar, tanto quanto possível, os autóctones dos seus meios de subsistência (designadamente, do efectivo e das recolhas), a conquista militar foi acompanhada da destruição quase sistemática das economias domésticas nativas. Na revolução industrial, assumiu a forma da mobilização e da administração, a uma escala incomparável à das restantes regiões do continente, de uma imensa força de trabalho regional e de uma mão-de-obra vinda da Europa, Ásia e Estados Unidos. Associaram-se técnicas de guerra às técnicas de produção e à compartimentação da força de trabalho foram adicionadas medidas para limitar e controlar a mobilidade da população autóctone, e mesmo confiná-la em «parques humanos», sendo que, neste caso, o regime da clausura se traduziu na multiplicação de verdadeiros cercados territoriais entregues a uma pobreza abjecta.

Esse labor intensivo de controlo da mobilidade do trabalho e de distribuição territorial de grupos de populações, nos enclaves nas fronteiras mais ou menos herméticas terá sido anterior – desenrolar-se-á

paralelamente – à formação de uma classe de grandes colonos brancos. Os domínios dos últimos advirão exclusivamente da desapropriação e espoliação de largos sectores da população negra e da sua transformação em ocupações ilegais, ou em mão-de-obra quase servil, nas terras de que essa população era proprietária antigamente. A epítome dessa missão de espoliação consistirá na inferiorização jurídica dos negros, na sua destituição cívica e na posterior conversão de milhões de outros em migrantes sazonais. Um dos resultados paradoxais dessa proletarianização extremamente elevada consistiu na emergência de um assalariado dotado de uma real consciência de classe, capaz de se constituir como uma verdadeira força social, organizar-se em sindicatos poderosos e sustentar conflitos de forte intensidade. A mobilização de uma violência social incomparável no resto do continente, de extraordinários capitais financeiros e técnicos e de uma forma de governação totalmente configurada para a separação das raças terão então proporcionado ao país a experiência de uma acumulação real e de uma produção de riqueza incomensurável com aquilo que se passou noutros pontos de África. O mesmo acontece com a distribuição desigual dessa riqueza em função das raças.

Mas, negligencia-se frequentemente o facto de que o processo de constituição de uma sociedade complexa não residiu exclusivamente na alienação dos direitos dos negros e na sua incorporação assimétrica na ordem económica. Afigurou-se igualmente a uma lenta transformação da população exógena branca em «população endógena». Essa transformação operou-se através de diversas técnicas, a começar por uma certa sacralização do vínculo com a terra e com o gado e passando pela assimilação dos saberes e das artes de fazer autóctones, a invenção de uma língua híbrida (o africânder), a coabitação (ou a relação frequente) prolongada entre negros e brancos, tanto nos locais de trabalho quanto nos espaços domésticos, os incessantes tráficos culturais entre senhores e serventes, e mesmo casos de mestiçagem biológica. No que se refere a esse processo, o caso dos africânderes é efectivamente emblemático. Hoje em dia, um dos resultados da «autoctonização» dos colonos e imigrantes europeus reside no facto de que a grande maioria dos cidadãos brancos da África do Sul não constitui uma população estrangeira, tratando-se agora de africanos de origem europeia, tal como existem, por exemplo, nos Estados Unidos americanos de origem africana.

O terceiro factor que contribuiu para tornar a África do Sul num local privilegiado da criatividade social contemporânea é a implementação, desde o início do séc. XVIII, das principais tecnologias, instituições e dispositivos característicos da sociedade moderna, a começar por um

Estado relativamente forte, uma burocracia formal, quase racional e suficientemente enraizada no tempo e na cultura, bancos, seguros, um direito da propriedade e das trocas, verdadeiras cidades dotadas de planos, uma arquitectura, em suma, bases fundamentais de uma economia capitalista. Além disso, se a outra forma assumida pela «guerra das raças» consistiu na ascensão do racismo a instituição, lei e cultura, em contrapartida, a violência do racismo suscitou a emergência de um dos movimentos de resistência mais antigos do continente, o ANC (African National Congress), a formação de uma classe política e de actividades sofisticada, a criação de uma miríade de organizações populares e democráticas, a emergência de uma verdadeira sociedade civil e o aparecimento de infra-estruturas que permitem o desenvolvimento da vida intelectual e artística (museus, universidades, centros de reflexão, imprensa).

Actualmente, a África do Sul representa uma potência económica à escala do hemisfério sul. No plano internacional, desempenha uma função comparável à do Brasil e da Índia, designadamente na América Latina e na Ásia. Multirracial, multirreligiosa e multiétnica a sua formação social é largamente composta por negros, mas conta também com minorias fortes como a judaica, europeia, chinesa, indo-paquistanesa, árabe, afro-americana, bem como com muitas comunidades diaspóricas oriundas do resto do continente, como acontece com as diásporas da África francófona nas grandes metrópoles de Joanesburgo e do Cabo.

Sem emanar necessariamente do «milagre», a transição do Estado racial para o Estado democrático está em plena concretização. Efectivamente, não se trata de uma «descolonização» na acepção clássica (ou à qual se assistiu no resto do continente), mas de uma profunda transição social e histórica que posiciona a África do Sul no mesmo plano da Espanha após o franquismo, ou os Estados do cone sul (Brasil, Chile, Argentina), e mesmo a Coreia do Sul e muitos países da Europa Oriental, após o final das ditaduras militares e do comunismo. A seguir ao Haiti («a primogénita de África» e da descolonização) e à Libéria, a experiência sul-africana representa talvez a única – na história de África e da sua diáspora – que parece ter condições de conjugar a abertura do mundo e a ascensão em humanidade.

Epílogo

Além da sua ambivalência e da extraordinária diversidade das suas formas e dos seus conteúdos, a colonização moderna era uma das descendentes directas das doutrinas que consistiam em triar os homens e dividi-los em dois grupos: aqueles que contam e aqueles que se contam, por um lado, e «o resto», por outro, aquilo que temos de designar por «resíduos de homens» ou ainda «detritos de homens».

Os primeiros, os senhores, eram os «homens derradeiros», que tentavam promulgar universalmente as condições propícias à sua própria sobrevivência. O «homem derradeiro» caracterizava-se pela sua vontade de dominar e de usufruir, de conquistar e de comandar, pela sua propensão a desapossar e, caso necessário, a exterminar. O «homem derradeiro» invocava incessantemente a lei, o direito e a civilização, mas actuava precisamente como se não existisse lei, direito e civilização que não os seus. Assim sendo, nenhum crime que fosse levado a cometer poderia ser julgado por qualquer moralidade. Nada poderia pertencer a qualquer outra pessoa que ele não pudesse aspirar obter para si, pelo recurso à força, artifícios ou embustes, facto que traduz a relevância que conferia à auto-preservação e o receio que cultivava relativamente a qualquer força suficientemente consistente para proteger, autonomamente, o fruto do seu trabalho e da sua vida.

Incapazes de se urdirem a si mesmos, os restantes, os «detritos de homens», eram chamados a submeter-se. Renunciando à luta, eram responsáveis pelos infortúnios dos primeiros e a sua função consistia ainda em lamentar-se incessantemente. Desempenhavam tão primorosamente essa função que acabaram por imprimir essa lamentação interminável na definição da sua identidade. E, na medida em que a ideia de igualdade universal e de equivalência entre os homens (dogma dos fracos) remetia, na verdade, para a religião sob a forma de narcose da piedade, era a própria ideia da moral que deveria ser abolida, para ceder o lugar à fé, em seu próprio direito – o bom direito que, além de se fazer valer do pretexto da força, se deleita com a ignorância e a sã consciência¹.

1. No que concerne aos seus antecedentes históricos, ver Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne*

Ora, ainda estamos muito próximos da era do legítimo direito que assenta na força, na ignorância e na sã consciência e do qual o colonialismo constituiu o apogeu. A nossa era tenta recuperar o velho mito segundo o qual o Ocidente detém o monopólio exclusivo do futuro. Nessas circunstâncias, não é de espantar que alguns tentem negar qualquer significado paradigmático ao facto colonial e imperial, e reprimir os graves dilemas filosóficos e éticos resultantes da expansão europeia no mundo, registando-os como pormenores insignificantes.

A reabilitação do direito legítimo colonial nas condições contemporâneas assenta na convicção segundo a qual a liberdade real e efectiva não é conferida através de qualquer tipo de contrato entre partes iguais ou tratado. Nasce de uma lei natural (*jus naturale*). Outrossim, a única moral que é válida na nossa era é uma moral que se reduz ao instinto de piedade; às milhentas formas de desprezo que dissimulam a caridade e o bom samaritanismo; e à crença segundo a qual, afinal, o vencedor tem razão. E, quando a força gera o direito e a força e a razão se aliam, para quê exigir justiça e reparação? Além disso, segundo essa moral, no recesso do mundo não há espaço para a culpabilidade e ainda menos para o arrependimento pois, em última instância, tanto o sentimento de culpa quanto o desejo de arrependimento não passam de meras manifestações cínicas da perversidade dos fracos.

Por conseguinte, o principal desafio com o qual a nossa época se defronta é o da refundação do pensamento crítico, ou seja, de um pensamento que pensa o seu possível fora de si mesmo, consciente dos limites da sua singularidade, no circuito que nos vincula sempre a um Alhures. Essa refundação remete primeira e necessariamente para uma determinada disposição – aquela que afirma a total e radical liberdade das sociedades perante o seu passado e o seu futuro. Pensamento que também sabe explicar o seu mundo, que tenta compreender a história da qual é parte integrante e que permite identificar o poder do futuro gravado no presente.

Se é necessário voltar a percorrer, em conjunto, os caminhos da humanidade, então é melhor começar por reconhecer que, no fundo, não existe mundo ou lugar no qual nos sintamos plenamente «em casa», senhores da casa². O próprio sempre é concomitante ao estrangeiro, que não provém do alhures. Nasce sempre de uma cisão original e irreduzível que exige, em contrapartida, desprendimento e apropriação. Evidentemente que a emergência de tal pensamento crítico susceptível

conscience coloniale, Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1879). L'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2008.

2. Bernhard Waldenfels, *Études pour une phénoménologie de l'étranger*, vol. 1: *Topographie de l'étranger*, Van Dieren, Paris, 2009.

de fomentar um universalismo lateral exige a superação da oposição radical entre o próprio e o estrangeiro.

De resto, a humanidade do homem não é adquirida, é arrebatada e gerada no decurso das lutas.

O anticolonialismo visava a criação de uma nova forma de realidade – a libertação face ao que o colonialismo possuía de mais intolerável e insuportável, a sua força morta; posteriormente, a constituição de um sujeito que, na origem, remeteria antes de mais para si mesmo; e, ao remeter-se antes de mais para si mesmo, para a sua pura possibilidade e para o seu livre aparecimento, concatenava-se inevitavelmente ao mundo, a outrem, a um Alhures.

Se existe uma herança intelectual, moral e política do nacionalismo que é digna de que lhe dediquemos energia nas condições contemporâneas, então é nesse sentido que devemos procurá-la, na mensagem de alegria em relação a um grande futuro universal, aberto equitativamente a todos os povos e a todas as nações.

De seguida, surge a ideia da *greve moral*, que é uma forma de insurreição. Começa com uma subversão das relações mentais que submetem o indivíduo a uma tradição convertida em lei e necessidade e o seu objectivo consiste em quebrar as forças mortas que limitam as capacidades de vida.

A sublevação almejava a emergência da liberdade. Tornar-se livre equivalia a ser por e para si mesmo, constituir-se enquanto sujeito humano responsável perante si mesmo, perante os outros e perante as nações – aquilo que, ao longo da presente obra, designámos por política da *ascensão em humanidade*.

Sustentou-se ainda que a sublevação e a luta organizada visavam «constituir comunidade». Ora, «constituir comunidade» advém da vontade de vida. Em última instância, a luta destinava-se a produzir a vida, eliminar as forças que, no contexto colonial, se debatiam para mutilá-la, desfigurá-la e mesmo destruí-la. Esse projecto de uma vida humana plenária constituiu, na sua origem, o projecto político do nacionalismo africano e continua a ser o projecto da África do futuro.

Mas a sublevação também visava responder à tripla questão: Quem somos e onde estamos no presente? Em quem queremos tornar-nos? E o que esperar?

Essas interrogações acerca da origem e do destino, da vontade e da esperança acompanham-nos sempre.

A missão actualmente consiste em inscrever a ideia da greve moral nos actos culturais susceptíveis de preparar o terreno para práticas políticas directas, sem as quais o futuro não se abrirá.

A invenção de um imaginário alternativo da vida, do poder e da cidade exige a reactualização das solidariedades transversais que se estendem além das filiações clânicas e étnicas; a mobilização dessas jazidas religiosas que são as espiritualidades da libertação; a consolidação e a transnacionalização das instituições da sociedade civil; uma renovação do militantismo jurídico; o desenvolvimento de uma capacidade de pululação, designadamente em direcção às diásporas; uma ideia da vida e das artes que constituiria o fundamento do pensamento democrático.

Mas despertar o potencial de greve exige também que ponderemos simultaneamente a questão da violência revolucionária. Uma questão política e ética extremamente complexa que provém do nosso passado, assombra o nosso presente e que é necessário abordar com reserva e de forma responsável. Porque nem todo o sangue derramado produz necessariamente vida, liberdade e comunidade.

Para se erguer e seguir em frente, mais cedo ou mais tarde, os africanos devem olhar para lá da Europa que não é, inquestionavelmente, um mundo que se desmorona. Mas, esmorecida, representa agora o mundo da vida em declínio e dos pores-do-sol purpúreos e onde o espírito se sensaborizou, britado pelas formas extremas do pessimismo, do niilismo e da frivolidade.

África deverá olhar para aquilo que é novo. Entrar em cena e alcançar, pela primeira vez, aquilo que nunca antes lhe foi possível e terá de fazê-lo consciente de que deverá descerrar novos tempos, para si mesma e para a humanidade.

Entrevista com Achille Mbembe

«A Françafrica?»

*Chegou a hora de pôr um ponto final
nessa história perdida»*

Entrevista por Marie Cailletet e Olivier Milot¹

a colonização, o lugar de França, o papel da China, a corrupção... a análise crítica e abrasiva do politólogo camaronês Achille Mbembe.

Professor de História e de Ciência Política na Universidade do Witwatersrand, em Joanesburgo, e no departamento francês da Duke University, nos Estados Unidos, Achille Mbembe é um dos maiores teóricos do pós-colonialismo. Num momento no qual culminará em Novembro a celebração do quinquagésimo aniversário das independências africanas, a sua análise das relações calamitosas entre França e o continente negro – da sua transformação necessária e da revolução radical que África deve operar – é abrasiva. Este observador dedica-se a um trabalho crítico inquebrantável, partindo do interior, percorrendo África incansavelmente e reunindo-se com os agentes políticos, sociais, económicos e culturais. Profundamente envolvido «no destino dessa ponta do nosso mundo», o politólogo camaronês Achille Mbembe debate-se, livro após livro, para que chegue o momento africano.

O quinquagésimo aniversário das independências africanas é pretexto de inúmeras comemorações, tanto em África quanto em França. São celebrações de carácter simbólico ou vivemos actualmente um momento crucial da história de África?

1. Entrevista publicada em *Télérama* n.º 3169, de 9 de Outubro de 2010, por ocasião da publicação da 1.ª edição de *Sortir de la grande nuit*, La Découverte, colecção «Cahiers Libres».

Considerando aquilo que se passou na década de 1960, essas comemorações são incongruentes. São desprovidas quer de conteúdo quer de simbolismo. Tenta-se cobrir andrajosamente aquilo que o escritor congolês Sony Labou Tansi chamava o «Estado vergonhoso». No entanto, a verdade é simples. Meio século depois, é necessário retomar quase tudo. Mais do que as cerimónias, os povos africanos necessitam de uma transformação radical das suas estruturas políticas, económicas, sociais e mentais. É a sua relação com o mundo que deve mudar. O facto que é dramático é que, quando não se encontram fragmentadas e dispersas, as forças aptas para empreender essa mudança falham, embora, o continente esteja em vésperas de extraordinárias mutações: muito em breve contará com mais de mil milhões de potenciais consumidores; um novo ciclo de migrações internas e externas, paralelamente ao afluxo de novos imigrantes, especialmente chineses; o desenvolvimento de uma civilização urbana ímpar; o reforço de uma diáspora empreendedora, designadamente, nos Estados Unidos; uma explosão cultural e uma renovação religiosa contrastante com a senilidade dos poderes em vigor.

Por que motivo é tão difícil para França pensar de forma crítica a história da colonização e das independências africanas?

Porque foi «descolonizada» sem «autodescolonizar-se». No fundo, a colonização foi uma forma primitiva de supremacia racial. Após a descolonização, França manteve quase intactos os dispositivos mentais que legitimavam essa supremacia e que lhe permitiam brutalizar os «selvagens» de sua consciência. Essas estruturas racistas do pensamento, da percepção e do comportamento voltam, aliás, a emergir actualmente – mesmo que seja sob formas diferentes – no contexto das controvérsias acerca do islamismo, o uso do véu ou da burca, a questão das periferias, da imigração ou da identidade. Dado que o racismo foi um dos principais ingredientes da colonização, descolonizar significa automaticamente desracializar. Para autodescolonizar-se, teria sido necessário empreender um imenso trabalho, à semelhança dos alemães aquando da desnazificação. Inexistente.

De resto, França considera que, embora a história tenha sido comum, não é digna de ser partilhada. O que, a meu ver, significa que os africanos que procuram reinventar o seu futuro, lucrariam se esquecessem França, que não é o centro do mundo. Chegou o momento de olhar para outro lado e de deixar de reconhecer-lhe o poder que o país não detém verdadeiramente.

Cinquenta anos mais tarde, as independências africanas são uma realidade?

Os africanos ainda não dispõem da possibilidade de escolher os seus dirigentes. As antigas colónias francesas converteram-se em satrapias geradas como feudos privados, transmissíveis de pai para filho, um dos motivos pelos quais, se lhes fosse apresentada a opção de ficar entre os seus ou partir, a maioria dos habitantes escolheria partir. Mais do que qualquer outra constatação, esse desejo generalizado diz muito acerca da realidade das independências negras. Um pouco por toda a parte, paira o espectro do Haiti – entumescimento de situações autoritárias, «tonton-macoutização» das elites e das classes populares, retrocesso de qualquer perspectiva revolucionária e, na maioria dos casos, violências epilépticas sem projecto de emancipação.

Durante a campanha presidencial, Nicolas Sarkozy revelara-se defensor de uma ruptura com a França.

Três anos depois, esse sistema está ou não em vias de extinção?

Não é necessário esperar que essa ruptura parta da presidência francesa. Nem Nicolas Sarkozy nem qualquer outro dirigente, tanto de direita quanto de esquerda, a abolirão de livre vontade. Cabe às forças sociais africanas impor a ruptura com esse sistema de corrupção recíproca que, caso contrário, perdurará. Chegou o momento de pôr um termo a essa história fracassada que não acarreta qualquer futuro digno desse nome. No fundo, ter-se-ia resumido a uma relação razoavelmente abusiva que em nada reflecte a riqueza e a densidade das relações humanas estabelecidas ao longo de vários séculos entre franceses e africanos.

Desde há cerca de duas décadas, os interesses privados suplantaram os interesses estatais na relação franco-africana. Quais são as consequências?

A privatização do Estado nunca foi tão patente na relação franco-africana. A partir do Eliseu, o príncipe gere – através de milhares de agentes e cortesãos, tanto franceses quanto negro-africanos, o que se assemelha efectivamente a um terreiro. Em vez de manter relações com os Estados, relaciona-se com os feudos liderados por sátrapas, sendo que muitos deles viajam com passaporte francês, dispõem de propriedades imobiliárias em França e contas em bancos suíços. Essa

lógica patrimonial, untada incessantemente por prebendas e por uma corrupção recíproca, serve directamente os interesses das classes no poder em África e das redes negociais francesas. O Parlamento francês, e ainda menos os parlamentos africanos, não exercem qualquer direito de vigilância sobre essa relação que, em si, constitui um vasto campo de imunidades que contradiz radicalmente os princípios democráticos fundadores da vida das nações livres.

Actualmente, como caracteriza a natureza dessa relação?

Senil e abusiva. Paternalista, um cruzamento entre racismo, por um lado, e de servilidade, velhacaria e cretinismo, por outro. Um reflexo de fantasmas. Nada capaz de seduzir o espírito. Um desperdício inaudível de tempo, recursos e energias.

A chegada de novos investidores ao continente africano (China, Índia, etc.), sem vínculos coloniais, suscita novos modelos de cooperação económica?

Tudo dependerá da capacidade de negociação de novas oportunidades por parte dos africanos. Será necessário recorrer à alavancagem chinesa, indiana ou brasileira para possibilitar uma redefinição dos termos da integração africana na economia mundial.

Para tal, é necessário que existam ideias. E desenvolver uma estratégia continental a longo prazo. Por enquanto, corre-se fortemente o risco de que a recuperação dessas novas oportunidades não venha a beneficiar as classes dirigentes autóctones, cuja capacidade de produção assentou sempre, histórica e maioritariamente, na extracção e na predacção das riquezas e nunca no poder de gerar e fornecer trabalho para a população. Deve abandonar-se a velha lógica de açambarcamento e destruição, dado que não contribui para a formação de patrimónios colectivos.

Segundo escreve, o factor crucial das próximas cinco décadas em África será a presença da China.

Quais serão os efeitos para África e para os seus restantes parceiros históricos, França e Reino Unido?

África dispõe de três vantagens: a sua demografia – que, muito em breve, ultrapassará a Índia – contanto que essas populações se

constituam; os seus inesgotáveis recursos naturais, hidráulicos e energéticos; os seus enormes espaços relativamente virgens. Motivos pelos quais, na sua estratégia de progressão rápida, a China encontrou um lugar para África. Ela é o único grande interveniente que concede empréstimos de capitais públicos elevados aos Estados africanos sob condições que ameçam qualquer concorrência. É o único país que incentiva a emigração da sua população excenditária em África. Presentemente, quase não existem grandes metrópoles africanas que não disponham do seu «bairro chinês». Contudo, se o novo mundo sino-africano, que se vai desenhando, deve ser diferente do velho mundo afro-atlântico, é aos africanos que cabe imaginá-lo. Seria lamentável que a velha troca desigual entre África e o Ocidente fosse sucedida por um novo ciclo no qual o continente continua a desempenhar a função de provedor de matérias-primas, mas desta feita para beneficiar a Ásia. As relações com a China não deveriam cingir-se aos intercâmbios económicos, mas estender-se também aos domínios da cultura e da arte, sendo essa a condição sob a qual encetariam uma configuração inédita da relação do continente com o mundo.

Os arrendamentos das terras aráveis a empresas estrangeiras – Arábia Saudita, Emirados, China – para implantação das culturas de exportação multiplicam-se. Quais são as repercussões desse fenómeno?

Tudo depende do conteúdo dos acordos celebrados entre os Estados africanos e os países ou as empresas em questão. África dispõe de terras que poderiam servir para alimentar metade da população mundial em condições respeitadoras do ambiente. Mas também requer investimentos colossais nas infra-estruturas de base – estradas, portos, aeroportos e vias-férreas intra-continentais, cursos de água, telecomunicações, redes de abastecimento de energia hidráulica e solar. Para tornar activa uma parte da população, terá de iniciar um ciclo de enormes obras coordenadas por autoridades continentais semi-públicas, semi-privadas, tal como fez Roosevelt nos Estados Unidos, com o *New Deal*. Se o arrendamento das terras aráveis se fizer acompanhar desse tipo de investimentos, poderia proporcionar novas perspectivas de trabalho a uma população que, presentemente, só pode optar entre o recrutamento para guerras infundáveis ou a migração. A África do Sul é o único país no qual essa estratégia foi implementada com êxito. Acresce ainda que, para concretizar verdadeiramente esse tipo de operação, também é necessário investir no sectores sociais, do ensino e da saúde, em especial.

Tem uma visão muito taciturna da evolução africana e, em especial, da África francófona. Como fundamenta esse «afro-pessimismo»?

As situações variam de um país para outro e existem, aqui e acolá, algumas clareiras. Todavia, só sendo perfeitamente cínico, cego e dotado de má-fé se pode fazer acreditar a quem quer que seja que África está no bom caminho e que, em muitos casos, não está em vias de desen-caminhar-se.

A relação que África mantém consigo mesma e com o mundo caracteriza-se por uma vulnerabilidade de natureza histórica que se manifesta frequentemente pela incapacidade das classes dominantes de pôr as pessoas a trabalhar com vista a aumentar as suas riquezas colectivas. Traduz-se também por uma incapacidade relativa para ditar ou transformar os termos do intercâmbio com o mundo exterior. Se, o facto de alguém se interrogar acerca da natureza dessa vulnerabilidade e falar abertamente sobre os impasses actuais – sendo que muitos deles nos dizem respeito – fomentam o afro-pessimismo, então paciência! O momento de África chegará, talvez dentro de pouco tempo. Mas, para precipitar a sua chegada, não poderemos economizar as novas formas de luta.

Qual é a quota de responsabilidade das elites africanas nesse balanço?

É considerável. Cada país tem as elites que merece. Trata-se de um problema de relações de forças entre as classes dominantes e a sociedade. Arriscando-me a empregar uma linguagem um tanto anacrónica, diria que a democracia não se implantará em África sem um mínimo de antagonismos de classe. Enquanto a estrutura social permanecer gelatiniforme e as classes sociais não prestarem contas a ninguém, podem fazer aquilo que bem entendem com as riquezas nacionais e não têm qualquer motivo para servir os interesses públicos. Em contrapartida, servem de álibi étnico para disciplinar grupos humanos inteiros e desprovê-los de qualquer vontade de mudança consolidando os seus próprios interesses.

Em 2010, não obstante a crise, o crescimento africano ronda os 4,5 %, valor muito superior ao europeu ou ao norte-americano. Um sinal auspicioso para o futuro? Trata-se de um crescimento muito frágil. Não é estrutural e encontra-se, por isso, à mercê de uma inversão da conjuntura. Continuamos a exportar matérias-primas sem valor acrescentado em vez de transformá-las *in loco* – facto que, além de gerar mais trabalho e especialização, proporcionaria mais receitas fiscais aos Estados. Ainda não foram reunidas as condições para um verdadeiro salto qualitativo.